

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)*

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

1952

3er. TRIMESTRE

Año VII

Núm. 25

EVA PERON . BUENOS AIRES

CRISIS Y RECUPERACION DE LA CULTURA

1. — Ninguna época como la nuestra se ha planteado con tan insistente preocupación ni ha buscado con más ansias la solución del problema de la cultura en sus múltiples aspectos.

Ello es debido sin duda a que en el dominio del arte, de la ciencia y, en general, de todas las manifestaciones del espíritu humano, la época de reflexión crítica sigue a las grandes épocas de creación, máxime cuando tales bienes han perecido o están seriamente amenazados de muerte.

La época actual se plantea el problema de la cultura, precisamente porque nunca como ahora ésta se ha encontrado en tan mortal peligro de extinción.

2. — La cultura es el desarrollo armónico y jerárquico del hombre en sus diversos aspectos, bajo la hegemonía de su vida específica espiritual, en su propio ser y en las cosas que lo circundan. La cultura es el resultado de la conjunción de la naturaleza del hombre y de las cosas, tal como es dada, y de la acción espiritual modificadora del hombre sobre ella para el logro de los fines específicamente humanos. Bajo la dirección de la inteligencia, que se los propone, la voluntad libre, por sí misma o mediante las facultades a ella subordinadas y con los instrumentos que con éstas se elabora, modifica el propio ser humano en su actividad espiritual intelectual y volitiva y en sus zonas psíquica, vital y corpórea inferiores, y el ser de las cosas materiales exteriores, imprimiendo en ellos el sello del espíritu, de su intención, para ordenarlos al servicio inmediato o mediato de la propia vida espiritual. Consiste en una humanización del hombre y de las cosas para mejor hacerlas servir al propio bien del hombre. Tal labor de cultivo o desarrollo espiritual del hombre y de las cosas bajo la dirección y la impronta del espíritu es un enriquecimiento humano, una extensión del dominio del hombre sobre sí y sobre las cosas, puesto al servicio del propio bien espiritual específicamente humano. Modificando el ser material y el propio ser espiritual con una intención espiritual, el hombre logra mejor someterlos y ordenarlos a su propio y específico desenvolvimiento.

Es así como surgen los frutos de la cultura en la triple dimensión: 1) de la actividad intelectual o de contemplación: las ciencias y la Filosofía; 2) de la actividad volitiva de la moral, previamente planeada por la inteligencia; y 3) de la actividad técnico-artística de las facultades ejecutivas bajo la dirección de la inteligencia práctica. La obra de la naturaleza material y espiritual, tal como es dada, es transformada en esta triple dimensión mediante la intervención y modificación del espíritu en orden a la consecución de determinados bienes, encaminados, en definitiva, al bien específico del hombre.

Semejante obra de iluminación y transformación espiritual de lo natural, en que consiste la cultura, ha de realizarse de un modo jerárquico, de tal manera que los bienes culturales de la técnica y del arte se subordinen a los de la moral y éstos, a su vez, a los de la contemplación. Porque el hombre alcanza su perfección plena —imperfectamente en este mundo y perfectamente en la eternidad— por la vía de contemplación intelectual o de aprehensión del ser trascendente, sobrenatural en la presente economía cristiana. Toda la cultura se encamina, en definitiva, al servicio de la verdad, que, plenamente alcanzada, pone al hombre en el ápice y término mismo de su intrínseca perfección.

Y como quiera que ese ser trascendente, a que el hombre aspira como al bien cuya posesión le confiera su propia plenitud, no es, en última instancia, sino el Ser —Verdad y Bien— infinito, Dios; y, como por otra parte, los bienes de la cultura se ordenan inmediata o mediatamente al bien específico y supremo del hombre; síguese que la obra de perfeccionamiento humano, la cultura o humanismo auténtico, cobran explicación cumplida desde esta actividad contemplativa o aprehensiva espiritual de Dios y, en definitiva, desde Dios mismo, verdadera clave de bóveda, que ontológicamente sostiene y da sentido al ser y vida espiritual del hombre y, a través de éstos, a toda su proyección o encarnación cultural. De aquí que haya podido afirmar Santo Tomás que toda la vida de la ciudad, en una sociedad políticamente bien organizada, se ordene a servir a la contemplación de los santos, porque los santos son quienes más plenamente alcanzan la perfección de la vida humana en el tiempo y en la eternidad.

3. — La Edad Media realizó, hasta cierto grado al menos, un ideal de auténtica cultura humana y cristiana. El ideal de la vida cristiana —eminentemente humano— intensamente amado y vivido dió estructura propia a todas las formas de la vida cultural. La Edad Media realizó vigorosamente esta cultura, sin planteársela reflexivamente como problema, casi sin proponérsela siquiera. Fué una época de creación, en que la cultura resultó "por añadidura" de una intensa vida espiritual alimentada por las verdades y por los medios sobrenaturales cristianos. Buscando "el Reino de Dios y su Jus-

ticia", anhelando alcanzar el ápice supremo y transtemporal de la posesión beatífica de Dios y preparándose en el tiempo para su consecución, el hombre medievoal organizó cristianamente —y, por eso mismo y a *fortiori* humanamente— su vida terrena en sus múltiples manifestaciones, con la consiguiente cultura. El arte, la moral, la organización social, familiar, gremial y política, la ciencia, la Filosofía y la Teología, en su rica complejidad y coherente unidad, brotaron de aquella forma cristiana de vida y, en suprema instancia, de la verdad misma e ideales cristianos, que desde la trascendencia divina la alimentaron y dieron estructura.

Centrada la vida espiritual humana —y por ella el hombre mismo— en la realidad trascendente y, en definitiva, en Dios —su verdadero objeto, que nutre y da sentido a su propio ser— la cultura resultante de tan auténtico desarrollo de la actividad específicamente humana —precisamente porque es más que humana: cristiana— se realizó también de acuerdo a las genuinas exigencias del ser del hombre. Al orientar la vida y ser humanos fuera y más allá de sí, hacia la trascendencia óntica y divina, la concepción onto y teocéntrica medievoal afianzaba y desarrollaba los más auténticos bienes humanos, acrecentaba la más genuina cultura y humanismo; precisamente porque el bien del hombre no es ni está en el hombre mismo, sino que le viene de la verdad y bien trascendente, cuya conquista progresiva, hasta alcanzar la Verdad y bien divinos, van perfeccionando, hasta su actualización plena, el propio ser y vida humana. Únicamente saliendo de sí, en la trascendencia objetiva de su actividad espiritual, el hombre encuentra la realidad divina, que actualiza y da plenitud a su realidad finita, hecha y proyectada al Ser infinito.

Tal fué cabalmente la ubicación en que típicamente se colocó el hombre medievoal.

4. — La Edad Moderna, en cambio, en un proceso de ensimismamiento, paso a paso fué alejándose y perdiendo el ser trascendente, también el de Dios, para acabar vaciándose de su propio ser personal, hasta diluir todo ser en una inmanencia impersonal de tipo transcendental.

Iniciado este proceso como un movimiento de independencia y superioridad del hombre frente al ser trascendente, como una conquista del propio hombre y de su conciencia personal, en una palabra, como un antropocentrismo opuesto al onto y teocentrismo medievoal, la verdad es que paradójicamente, pero por una dialéctica interna, estos principios, precisamente porque eran falsos, han acabado destruyendo el propio ser del hombre y deformando su cultura hasta colocarlo en la dolorosa encrucijada actual, en que toda la cultura, las instituciones humanas y la vida espiritual y aún la misma existencia del hombre sobre la tierra están amenazadas de muerte.

Al hacer al hombre meta y fin de sí mismo, centro de su propia activi-

dad, la Edad Moderna asentaba un principio falso y destructor del propio ser y vida humanos y de su proyección cultural sobre sí y sobre el mundo. So color de humanismo, afirmaba el principio más inhumano y antihumano.

En el primer momento de este proceso, el hombre logró conquistar un bienestar material y algunos bienes subalternos —en el orden estético y científico, principalmente— que lo hicieron creer en la bondad de su nueva concepción de la vida, máxime que los beneficios espirituales de la anterior concepción perduraron durante tiempo y siguieron ejerciendo su influencia, aún después de suplantado el teocentrismo por el antropocentrismo, cuyos frutos también demoraron en madurar plenamente. Pero la verdad es que la mala simiente estaba echada y la cosecha de sus frutos sólo era cuestión de tiempo. Aquellos bienes o valores materiales, científicos y artísticos, con que en el Renacimiento se manifestó la nueva *Weltanschauung*, no habían de lograrse sino a costa de los bienes superiores del espíritu, que encaminan el ser y la vida humana misma hacia su verdadera meta trascendente; perdida la cual y vuelto el hombre sobre sí mismo, contra naturam, había de ir deformando paulatinamente su propio ser y actividad, y aún el de aquellos bienes inicialmente logrados. Sin el ser trascendente de Dios, se perdió la norma suprema de la actividad humana, el plan mismo de su ordenación.

Bajo un aparente e ilusorio humanismo —el hombre exclusivamente para el hombre— se emprendió la empresa de deshumanización del hombre, precisamente porque, según ya anotamos, sólo saliendo de sí en dirección al bien trascendente y divino, que colme infinitamente su propia finitud, el hombre puede acrecentarse como hombre: humanizarse. Toda dirección opuesta a esta connatural del espíritu humano, así haya nacido para enaltecer al hombre, inexorablemente acaba contra el hombre. La naturaleza humana, como toda naturaleza, es obra y expresión de la ordenación divina. Y la obra de Dios no puede ser impunemente desconocida y contradicha.

Los bienes culturales, si bien continuaron siendo cultivados y más que antes en no pocos sectores —científico, estético y técnico, por ejemplo— arrancados de su unidad jerárquica humana, desarticulados del fin supremo trascendente y de la dirección auténtica de la vida y ser del hombre, perdieron también su sentido esencialmente humano, para acabar contra el propio hombre, convertidos en inhumanos.

Ha surgido así una desorbitación y desintegración de la cultura y de sus bienes: una técnica, un arte, una ciencia, extraordinarias en sí mismas, pero que atentan contra el propio bien y ser espiritual y hasta material del hombre y que amenazan aniquilarlo en todos sus aspectos.

No sometido el hombre a las exigencias esenciales de su vida específica, en el acatamiento de un Ser trascendente divino, al que convergen toda las



aristas de la actividad de la vida humana y de sus bienes culturales, como a su Bien supremo, en cuya luz todos los aspectos del hombre cobran su exacto sentido y medida, las múltiples facetas del hombre y de su cultura se desarticulan y disgregan y se desarrollan monstruosamente de una manera a-humana, para acabar en inhumana y antihumana.

5. — Tal la crisis por que atraviesa la cultura actual en sus diferentes realizaciones de la técnica, del arte, de la ciencia y de la Filosofía. Ha perdido su sentido primordial, porque ha sido despojada de su esencial sometimiento al hombre, porque ha perdido su precisa ubicación en cada caso dentro de la unidad armónica del hombre.

Y ha perdido este sentido humano, que le es esencial, porque el hombre mismo ha perdido de vista su auténtico y definitivo bien trascendente que da sentido y organización a su vida en los diferentes aspectos dentro de su órbita y ubicación dentro de su unidad esencial. Porque se ha desarticulado de su meta trascendente divina, la actividad humana se ha desorganizado y aniquilado, y la cultura, como proyección suya, se ha vuelto contra su propio autor, perdida su subordinación a éste: se ha deshumanizado e inhumanizado.

La crisis de la cultura depende de una crisis del hombre y de la moral, y ésta a su vez de una crisis del ser. En la raíz última de la crisis actual, hay una crisis de la Metafísica, que determina la crisis antropológica y ética, la cual a su vez determina la crisis de la cultura.

Es inútil querer reorganizar la cultura desde la cultura misma; como es inútil querer reorganizar al hombre desde el hombre mismo. Es inútil porque es imposible. Tal actitud implica un desconocimiento y una deformación del ser y vida humanos, cuyo bien y meta supremos están más allá del hombre.

La cultura no saldrá de su crisis, no recobrará su sentido esencial, si no es integrada en una concepción antropológica ajustada a las exigencias de la verdad en un genuino humanismo; el cual a su vez sólo puede afianzarse y desarrollarse con la verdad y el bien del ser trascendente y, en última instancia, del Ser divino.

Misión primordial de la Filosofía es señalar con claridad y decisión los pasos de esa reconstrucción del hombre y de su cultura. Tratándose de tan urgente y tan importante empresa, ha de repetir ella con insistencia una y otra vez —opportune et importune— ese llamado a la cordura: a someterse a la verdadera concepción teocéntrica del hombre y de su vida, la cual, al ordenarlo hacia el Ser trascendente —Verdad y Bien— de acuerdo a sus exigencias esenciales, lo coloca también y por eso mismo, en el sendero de la recuperación de sí y de su cultura y en dirección hacia su propia plenitud más allá de la muerte.

Todo intento de recuperación de la cultura —como de cualquier otro

bien humano—ha de comenzar por la recuperación de la inteligencia, la cual a su vez no puede alcanzarse sin la conquista del ser o verdad ontológica que la ilumina y organiza desde la trascendencia. Tal recuperación de la verdad para iluminar con ella —a través de la inteligencia— el sendero de la realización de la cultura, debe comenzar por esclarecer el ser del hombre y de su vida, por fundamentar una concepción antropológica y ética, un auténtico humanismo, que a su vez solo se podrá establecer sólidamente mediante una reorganización de una concepción teocéntrica del hombre y de su vida desde una recuperación integral de la Metafísica y, en la situación concreta sobrenatural de ésta, también y sobre todo de la Teología.

Vale decir, que si la crisis de la cultura depende de una crisis antropológica y ética, y ésta a su vez de una crisis metafísica y teológica, el camino de recuperación de la cultura —cuyos pasos fundamentales toca a la Filosofía señalar— deberá emprenderse por una recuperación de una auténtica Metafísica y Teología, a fin de recuperar a la luz de su verdad una auténtica Antropología y Ética, desde las cuales se podrá reconstruir sólidamente las bases y el desarrollo de la cultura, como una proyección de las exigencias esenciales y existenciales del hombre tal cual realmente es y tal cual debe ser.

LA DIRECCION.

LA PERSONALIDAD DESDE EL PUNTO DE VISTA METAFISICO (a)

PERSONA Y PERSONALIDAD

El tema dado para desarrollar esta tarde es "*La personalidad desde el punto de vista metafísico*". Y la verdad es que ya el título como está formulado en el programa, me brinda a hacer una aclaración que me parece del todo necesaria para esclarecer muchos extremos dados acerca de la persona y otros que habrán de darse en el correr de estas páginas. Me parece que es de todo punto necesario distinguir bien, y distinguir en todos los momentos, lo que es la *persona* y lo que es la *personalidad*.

Persona significa algo entitativo, aunque su esencia constituya un gran potencial de actividad, que por su naturaleza espiritual la coloca en el supremo grado de los seres ⁽¹⁾. Personalidad, por el contrario, puede significar o aquel elemento último constitutivo a la persona o significa algo más bien ético o histórico. El fluir de este potencial de actividad racional, que constituye la persona, a través del tiempo y en medio de la multitud de seres y de valores, en que la persona vive y se desarrolla, constituye a la vez su historia y su personalidad. Quizás la perspectiva médica y psiquiátrica, predominante en este curso sobre la persona, haya hecho que el concepto propio y metafísico de la persona haya quedado un tanto atenuado y hasta relegado a un segundo término, para tomar un excesivo volumen, y por ser excesivo, un tanto falso, el problema de la persona. Porque es de notar aquí, que aún la personalidad, en sentido de la historia de la persona, no es simplemente un tejido de acciones y reacciones dentro de un medio dado, que puedan repercutir más o menos en un algo desconocido, y que es como elemento básico e impermeable de la personalidad, sino que es ese misterioso elemento básico el que muchas veces actúa sobre la parte psicofísica, produciendo en ella esos efectos a los cuales la medicina atri-

(a) Trabajo pronunciado por su autor en el Curso de conferencias organizado por el Departamento de Psicología Experimental del Instituto "Luis Vives" de Filosofía de Madrid, sobre el tema general de *La Psicología de la Personalidad*, en los días del 14 de mayo al 1º de Junio del año 1951.

(1) *Id quod perfectissimum est in ordine naturae*. I, 29, 3.

buye los desequilibrios de la personalidad. Es indudable que la pubertad significa un periodo de inestabilidad psíquica, y que como toda inestabilidad produce caídas en todos los aspectos de la persona. Pero no es menos cierto, que junto a esos desequilibrios producidos por causas psicofísicas, existen otras causas que influyen extraordinariamente en la misma evolución del individuo. La crisis religiosa que acaece en casi todos los hombres, en el momento de descubrirse a sí mismos, como un ser que fluye hacia un destino, cuando pasa de la aceptación ingenua de las cosas a una consideración más o menos crítica de las mismas, tiene en el psiquismo interior repercusiones superiores a las que en lo hondo del alma puede tener el despertar funcional de las hormonas, o los acontecimientos más o menos dramáticos del medio ambiente.

No basta por consiguiente, estudiar solo la personalidad, sino la raíz dinámica que es capaz de crear esa historia viva y racional que llamamos personalidad. Ni basta, al estudiar la personalidad, estudiar solo aquello que el exterior proyecta sobre el sujeto físico para reducir la persona poco menos que a un problema de equilibrios o desequilibrios nerviosos, que podemos descubrir en cualquier ser vivo sin atribuirle la personalidad, sino que es necesario mantenerse siempre en el estudio del objeto, aquí el hombre, como es en sí, como nos es dado, en su interacción de lo espiritual y lo material, lo psíquico (en el sentido propio de esta palabra) y lo físico, ya que el hombre es, como dice Santo Tomás un horizonte, una línea donde el cielo y la tierra pierden sus límites y confunden sus cualidades.

DETERMINACION DE LA PERSONA

Manteniéndome en el tema dado, y reduciendo el término "personalidad", al sentido entitativo de "persona", pasaré a investigar ahora el contenido último de este término.

Una observación inmediata nos dice que nosotros no llamamos personas sino a aquellos seres en los cuales descubrimos la *conciencia*, los que se dan cuenta de sí mismos. Esto nos hace ya reducir mucho nuestro campo de observación. Sólo el ser dotado de conciencia puede recibir el calificativo de persona.

¿Pero qué es la conciencia? ¿Cuándo decimos o descubrimos que un ser tiene conciencia?

Decimos que un ser tiene conciencia, cuando sabe lo que hace, cuando se da cuenta de lo que hace y domina por su razón su propia actividad, y las circunstancias que la rodean. Y ese *darse cuenta* no es otra cosa que descubrirse a sí mismo frente a algo que le rodea y que es ajeno a su propio ser. La filosofía moderna se expresaría diciendo que es el descubrimiento del "yo" frente al *no yo* ontológicamente constituido por el mundo a mano

y por el ser trascendente o Dios. Esa es la primera manifestación de la persona: la razón, el darse cuenta de sí mismo frente a lo demás.

Pero no es la única. Precisamente radicando en ese conocimiento de sí mismo y el medio ambiente el hombre es capaz de actuar o no actuar, de dirigir su actividad en éste o en el otro sentido. Ni los seres físicos, ni en los seres organizados inferiores (animales o plantas) encontramos esa conciencia de sí, ni por consiguiente, ese dominio de su acción. Los encontramos enrolados en las leyes físico-biológicas y participan de su característica necesidad. No conociéndose a sí mismos frente a las leyes necesarias del mundo a mano, se someten a ellas. Sólo a la persona humana la vemos sobreponerse a esas leyes por su conocimiento y conociéndolas las aplica y tanto más se impone cuanto mayor es su personalidad, es decir, cuando su cultura, su moral, su destino personal, actúa sobre ella con mayor intensidad. Ese dominio sobre sí y sobre las leyes físicas, o esas actividades que sobre las mismas encontramos en la persona es lo que constituye realmente, la raíz última de la personalidad. De ahí deducimos que sólo el hombre, entre los seres mundanos, permite el calificativo de persona. Y todo lo psico-fisiológico en que el hombre coincide con los seres inferiores (llámesele Chimpancé, mono, o rata de observación) todo eso no es persona, ni personal siquiera, sino en cuanto está unido a ese elemento cuyas manifestaciones primarias hemos sorprendido en la conciencia y la libertad ⁽²⁾.

Pero adentrémonos un poquito más en la esencia de la persona. Con esto sólo hemos conseguido reducir nuestro campo de observación. Sólo el hombre, entre los seres mundanos es persona. Y lo es en función de su conciencia y su libertad. ¿Pero es que son éstos, conciencia y libertad, los elementos constitutivos últimos de la persona?

La experiencia más vulgar nos hace ver en seguida que no nos es indiferente llamar a un hombre "persona" o llamarle "individuo". La palabra "individuo" atribuida a un hombre tiene siempre un sentido peyorativo. Es un concepto que parece quitar al hombre algo de su dignidad y reducirlo a la categoría de un ser cualquiera. El instinto vulgar descubre fácilmente lo que hay de estrictamente *propio de la persona* y lo que hay de *común con los otros seres inferiores*. Cuando le llama o le define por éste último lo minimiza, lo rebaja, lo desprecia. Esto otro, este elemento superior y característico que descubrimos en la persona es lo que nos interesa. Tenemos pues descubierto en el ser humano como un doble elemento: lo *individual* y lo *personal*.

De esa distinción tan evidente se ha pasado en los tiempos modernos a la proposición de una doble realidad, lo que ha constituido dentro del

(2) Cfr. RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être*, Louvain, 1946, pág. 254-255.

orden ontológico y en el orden político un grave error. De que el animal no sea hombre no se sigue que el hombre no sea animal y algo más: una nota característica y típica que le transforma en persona. La persona es un individuo y algo más, su esencia personal. Explorar en el hombre lo meramente individual o definirlo por ello sólo es lo que vulgarmente se llama "*tomar el rábano por las hojas*". Las reacciones nerviosas, las localizaciones cerebrales, los circuitos eléctricos, etc. todo está todavía a una distancia telescópica de lo estrictamente personal.

El problema está ahora más reducido todavía. Se trata de llegar a saber qué es esa dignidad, ese elemento superior al individuo existente en el ser humano.

El Padre Delaye, en un hermoso trabajo en la Semana Social de Clermond Ferrand 1937, hace cuidadosamente un análisis de este problema por un método de reducción, muy vulgar y muy manifestativo. Hay en nosotros un algo profundo a lo cual con carácter exclusivo aplicamos el calificativo de ser. Ese algo profundo es el "yo" que aparece como el principio responsable de todos los actos, desde el primero y fundamental de todos: la existencia. *YO existo*, decimos, mientras de todos los demás fenómenos o realidades que nos afectan decimos: "yo tengo". Si eliminamos de la persona todo aquello que no entra esencialmente a constituir la, su "no-yo" (mundo y Dios), y por una epojé, prescindimos aún de todo aquel bagaje de su individualidad, es decir, de todo aquello en que coincide con los seres inferiores; de todo aquello decimos que *tenemos*, pero no *somos*, porque todo ello no constituye esencialmente la persona, ya que es común con otros seres, tenemos que la esencia de la persona hay que buscarla más allá de todos esos elementos, en aquello que trasciende a lo puramente material o somático. Más aún en la propia de eso que es somático, de lo pneumático, que dirían los griegos, podemos prescindir de muchas cosas, ya que decimos: yo tengo pensamientos, yo tengo afectos, pero ni esos pensamientos, ni esos afectos soy yo, porque yo existo independiente de aquellas cosas que son fruto de mi actividad, y de cuyos cambios y procesos soy a la vez sujeto y espectador. ¿A qué nos queda pues reducida la persona? Pues a ese "yo" *consciente* de su principio de actividad y sujeto de las presiones que sobre él ejerce todo el mundo exterior. Ese "yo" indefinible del que tenemos la vivencia y la experiencia vital más profunda, y sin embargo es innegable. Eso es la persona.

Alguién dirá que aún de ese núcleo último que llamamos *yo* podemos decir que tiene existencia, pero no es la existencia. Más esto sería inexacto. Esa expresión no es justa. Al decir nosotros "yo tengo existencia" nos damos cuenta de que hemos diluido la persona misma. La separación del "yo" y la existencia, no puede llevarse a cabo, aún idealmente sin la destrucción

simultánea de mi ser personal. Ese "yo" sin existencia es impensable. Ya veremos más adelante cómo la persona es esencialmente *algo existente*.

Pero aún tenemos otro método de reducción que nos lleva a los umbrales mismos de la persona. Todas las cosas cambian entre nosotros. Las cosas externas y las internas, nuestros pensamientos y nuestra constitución somática. La afirmación de que todo fluye, "panta rei", la comparación de ese fluir con la película cinematográfica, con el sonido que huye, con la nube que pasa, son tan reales como vulgares. Sin embargo, cuando decimos que todo cambia nos sentimos espectadores de ese fluir de todas las cosas, nos sentimos como anclados fuera de esa corriente, y gracias a eso, el mundo todo adquiere en el momento presente, en ese "yo" siempre sujeto, una unidad y una permanencia que en la realidad no tiene. Ese "yo-sujeto", espectador de todas las cosas que pasan, principio de unidad de la historia, eso es la persona. Hay pues, en la persona algo que pasa, que fluye, algo de tiempo, y algo de eternidad.

Pero ni la *conciencia*, ni la *permanencia*, nos dicen aún que es en sí la persona. Son manifestaciones de una naturaleza distinta de los demás seres, pero nos dicen aun qué es la persona humana. La permanencia es una cualidad de los seres inmutables. No nos da por consiguiente más que una propiedad del núcleo personal. La conciencia es un acto del conocimiento. Pero el simple conocimiento no es tampoco la persona: con justeza Scheler afirma que la persona no se identifica con la conciencia de sí mismo si ésta se entiende por un ser que se piensa a sí mismo, con exclusión de los otros actos posibles a la persona, como querer, sentir, amar, ⁽³⁾ sino que ese núcleo personal ha de ser el centro de donde surgen actos de especie diferentes. La realidad de la persona, escribe textualmente, es la base de todos los actos de esencia diferente ⁽⁴⁾.

Con esto tenemos ya varias notas esenciales de ese "yo" constitutivo de las personas: *conciencia, libertad, permanencia, movilidad*. Pero todas éstas necesitan un apoyo, una naturaleza, un algo que sea causa de todas estas propiedades. Y ese algo constitutivo del "yo" es la *espiritualidad*. Sin ella no tiene sentido la persona humana, ni menos ninguna de las cualidades que hemos descubierto necesarias en la estructura del ser personal: pasemos, por consiguiente, al estudio de la naturaleza misma del ser personal.

EL ELEMENTO QUIDDITATIVO DE LA PERSONA

Decimos que la espiritualidad da la esencia misma de la persona. Adentrémonos en ese santuario del "yo" por aquellos accesos que su naturaleza nos presenta. La persona se comunica al exterior por dos caminos: el conoci-

(3) Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, pág. 397.

(4) M. SCHELER, l. c. p. 499.

miento y el amor. Busquemos poner de manifiesto esa naturaleza espiritual, primero, por la vía del conocimiento.

La raíz del conocimiento es la inmaterialidad. El conocimiento es la presencia de un ser real en otro ser real. Ahora bien, esta presencia de dos seres reales en uno solo, puede realizarse subjetivamente, mejor diría compositivamente, constituyendo un tercer ser real, pero cuya esencia no es ninguno de los elementos que la constituyen. Así ocurre en la unión de materia y forma. Y puede ser también una unión intencional, en la que el ser conocido conserva toda su realidad independiente, formando así una identidad objetiva entre el sujeto cognoscente y el ser real conocido.

La ley de la impenetrabilidad de la materia nos hace comprender inmediatamente que esta presencialidad de un ser real en otro ser real, del objeto conocido en el sujeto cognoscente, no puede ser en modo alguno en su condición material. La prerrogativa principal del conocimiento es la capacidad que éste tiene de extraer de las cosas su contenido formal prescindiendo de aquello en que lo formal, lo quidditativo está subjetivado y que es común a otros muchos seres. Por eso llamamos a esta unión típica del conocimiento "unión intencional", y pudiéramos llamar también "unión formal".

Es condición de la materia recibir siempre la forma subjetivamente. Por el contrario, cuando más libre de la materia está el sujeto que recibe la forma cognoscible, más libremente la asimila, porque la recibe dominándola. Es lo que decía ya el viejo Anaxágoras cuando afirmaba que el "Nous" no podía ser de la misma condición de la materia precisamente porque debía dominarla. Es el espíritu, el único que puede asimilar una forma sin perder la suya, recibir en sí la actualidad de todos los seres, no sólo materiales y concretos, sino aún de las realidades abstractas, ideas de verdad, justicia, belleza, etc., enriqueciéndose con ellas y sin perder su propia realidad. La inmaterialidad *en su supremo grado*, es decir, la espiritualidad, es pues la raíz última del conocimiento (intelectual, se entiende) y por consiguiente, de la personalidad.

De aquí un punto clave que es necesario justipreciar en todo su valor. Cuando un ser ha llegado a ese grado perfecto de inmaterialidad, que hemos llamado espiritualidad, es de sí independiente de la materia y puede subsistir y puede actuar sin ella, y entonces este ser, es *a la vez* sujeto cognoscente (por lo ya dicho de la forma espiritual) y objeto conocido, pues tanto más cognoscible es una cosa cuanto más acto, y tanto más acto cuanto más alejado o separado de la materia. Luego en un mismo sujeto, encontramos el *conocimiento* y la *cognoscibilidad*. En otras palabras, la *reflexión*. Y ahí es donde radica, en último término, la naturaleza íntima de la conciencia humana, aquello que en nuestro examen fenomenográfico de la persona aparecía como la nota característica inmediata de la personalidad. La espiritua-

lidad es, por consiguiente, la raíz última de la personalidad. La simplicidad del espíritu nos explica, por otra parte, aquella inmutabilidad y permanencia de la persona a través del tiempo y de los cambios, es decir, aquello que descubríamos *de eterno* en el hombre.

De aquí también una conclusión que es necesario tener en cuenta. La persona no es un concepto unívoco, sino análogo, es decir, no puede aplicarse indistintamente y en el mismo sentido a todos los seres. Si la espiritualidad es la raíz misma de la persona y la espiritualidad del hombre es limitada, participada, la reflexión, la conciencia será también limitada, y solo allí donde encontremos la espiritualidad perfecta, tendremos también la razón perfecta de la personalidad. Sólo Dios es, por consiguiente, persona en toda la plenitud de la palabra. Sólo El es persona absoluta, con todas las propiedades —aquí atributos— de la misma. Siendo en el hombre todas estas propiedades *relativas*, como su misma personalidad. De ahí que Santo Tomás hablando de Dios haga constar que en El su inteligencia, el acto por el cual entiende y el objeto de ese entender, se identifica, siendo ésta la fórmula de la reflexión perfecta, es decir, del conocimiento perfecto de sí y, por consiguiente, de su ser personal. De ahí también que muchos teólogos no hayan admitido la definición de Boetio "*rationalis naturae individua substantia*", como una definición de la persona, sino concretamente de una definición de la persona humana, ya que ni la sucesión que implica el raciocinio, ni la materialidad o potencialidad que implica la individualización, son aplicables a la divinidad ⁽⁵⁾ y Santo Tomás dice, que es aplicable *sed excellentiori modo* ⁽⁶⁾.

Aún pudiéramos llegar a la naturaleza de la persona, a ese "yo" indefinible e inexpressable, por la vía *de la voluntad*. Es indudable que entre el querer de los seres inferiores, entre la apetencia de una piedra que busca el equilibrio y la tensión de un animal a satisfacer sus exigencias individuales y específicas, y *el amar*, tensión típica del hombre hacia otros valores que los meramente materiales y específicos, hay una diferencia profunda. Querer y amar tienen un sentido profundamente distinto. Se quieren los intereses, se aman los valores. Aristóteles comienza la metafísica con un postulado que dice: "Todo hombre naturalmente, desea saber". He ahí en la ansiedad de la verdad una manifestación de lo espiritual en el hombre. Junto a esa ansiedad se pueden descubrir en el hombre el amor a la felicidad contrapuesto al interés de un simple bienestar. Es la tensión hacia el bien, la verdad y la belleza absolutas, es algo irreductible a todos los procesos psíquicos o fisiológicos. La persona humana, es en consecuencia, una tensión a lo infinito, un dinamismo hacia lo espiritual y trascendente.

(5) De Trinitate, Libro IV, Cap. 18 y 23.

(6) I, 29, 3.

Pero he aquí que la voluntad humana imperfecta en sí misma, no encuentra su plenitud, su término real, en ningún ser concreto del mundo a mano. Mientras en los organismos puramente fisiológicos la plenitud del bienestar se alcanza en los seres físicos y, una vez alcanzada esa plenitud, la tensión cede violentamente, casi verticalmente, como ocurre en el proceso pasional, la voluntad humana encuentra en el objeto conseguido un punto de apoyo para una mayor tensión hacia su plenitud. Una verdad alcanzada reclama la presencia de otra verdad y un bien conseguido reclama la presencia del Bien en sí. De ahí que siendo sólo el bien absoluto objeto del dinamismo humano, toda actividad que recaiga sobre otro objeto que no sea el bien en sí será libre, es decir, no exigida necesariamente por el objeto que se la propone. He ahí la otra nota fundamental e inmediatamente manifestativa de la personalidad, es decir, la libertad, su no necesidad ante los seres concretos y limitados.

UNIDAD SUBSTANCIAL DEL SER HUMANO

Sin embargo, de que la espiritualidad sea la raíz misma de la persona o el fundamento de la misma, no se sigue, en modo alguno, que la persona humana sea sólo el elemento espiritual que lo constituye. Posiblemente, si el hecho real no se nos diera como un dato evidente, si nosotros no viviéramos o conviviéramos con este ser extraño, mezcla de espíritu y mezcla de materia, sería para nosotros el hombre una de las realidades ontológicas más misteriosas. Aún así el hombre es y será siempre uno de los misterios más profundos del saber humano.

Esa realidad espiritual que llamamos alma, y como nosotros acabamos de describirla, no presenta en sí misma diferenciación cualitativa ninguna. Un alma no difiere de otra más que numéricamente, como un uno de otro uno; como un dos de otro dos, y porque cada una ha sido creada para su cuerpo determinado. Pero ambas distinciones son extrínsecas y no afectan, por consiguiente, a la constitución misma del alma. Con razón se decía hace unos días en una de estas conferencias, que la inteligencia pura, como tal, no admite magis et minus, no es más en unos que en otros, porque las formas, (aquí almas humanas), son todas ontológicamente iguales. ¿Dónde radica pues la diferenciación constitutiva, la diferenciación en el ser, que será luego la causa de esa *originalidad*, característica también de la personalidad? *En su unión substancial con el cuerpo humano*. El proceso de observación de fuera a dentro, de la periferia a la esencia del alma, lo volvemos a hacer ahora de dentro a fuera, para llegar a comprender el contenido total del ser humano.

La experiencia nos muestra cómo el hombre atribuye indistintamente a ese "yo" profundo, expresión única perfecta de la realidad personal,

actos de naturaleza estrictamente espiritual y actos de carácter físico o fisiológico. Así decimos: yo pienso, yo amo, yo canto, yo corro.... El hombre constituye así una especie de "horizonte" haciendo uso del término mismo con que se expresa Santo Tomás, o un "microcosmos" empleando el término pitagórico, en el cual los límites de la materia y del espíritu se confunden con esa línea lejana donde la nube y la tierra, el cielo y el mar se confunden a nuestra mirada. Hay en el hombre el pensar de los ángeles, el sentir de los animales, el crecer de las plantas y el pesar y ocupar un espacio de los minerales (7).

Y toda esta complejidad de elementos y de actividades se da toda referida, aún más, constituyendo esa *unidad substancial* que llamamos "yo", por la persona humana.

Ahora bien, es muy natural que, este nuevo elemento constitutivo de la realidad personal tenga sus funciones características en ella. En un orden estrictamente metafísico, los clásicos atribuían a la materia el principio de la individualidad. Aquellas formas que consideradas aisladamente no tenían diferenciación cualitativa alguna (aquí el alma humana), comienzan ya a ser diferentes en virtud del otro elemento que las integra: el elemento material. Cada materia es ella, y solamente ella. La fórmula química, que diríamos nosotros, la "crasis" que dirían los griegos, cambia en todos y cada uno de los hombres. La perfección de la "crasis" es natural que modifique, en favor o en contra, el dinamismo humano, puesto que modifica el ser de la persona de la que es un elemento constitutivo. De aquí todo valor, a la vez toda la limitación de la fisiología, la psiquiatría y la encefalografía, en el estudio de la personalidad. *Importancia* porque se estudia en ella un elemento esencial de la persona humana, y por ser esencial, constitutivo, se estudia la causa de todas las modificaciones de la actividad personal. *Limitación* porque todos esos datos no se refieren a aquello que es la raíz última de la persona, que es la espiritualidad, y sólo en cuanto hacen referencia, o manifiestan la actividad espiritual, tienen valor y vigencia en una psicología humana.

De aquí también la explicación de otro fenómeno dado en este problema de la persona y común a todos los problemas en que los contornos no son fácilmente discernibles. Interviniendo en la constitución de la persona elementos a la vez *tan íntimos* y *tan dispares*, fácilmente de la distinción de ellos se ha pasado a la separación, y de la separación a hacerla consistir particularmente en uno de sus elementos, haciendo así sistemas sólo parcialmente verdaderos y por consiguiente también parcialmente falsos. Por otra parte, estos sistemas donde el error está tan próximo a la verdad son los más difíciles de valorar. Recuérdese, por ejemplo, el concepto de persona en el idealismo, en Descartes, Wolf, Renouvier, Kant..... Des-

(7) I, 96, 2.

cartes define la persona como "substantia quae cogitat", es decir, únicamente por el pensamiento. Recuérdese la concepción de los asociacionistas, que negando todo elemento substancial justificativo reducen la persona a una unidad funcional, que sugiere en nosotros la idea del "yo-substancial". Este mismo fenómeno se observa en la concepción de William James o de Bergson con su idea de la identidad funcional. O de las modernas teorías biológicas de Dantec, Driesch, Huxley, Pende y otros. Si nosotros examinamos todos esos sistemas habremos de concluir que ellos son parcialmente verdaderos y en último término, todos son falsos, no por lo que afirman, sino por lo que dejan de decir, o por lo que niegan.

INDIVIDUO Y PERSONA

Uno de los problemas moderadamente debatidos en este aspecto ha sido la distinción entre *individuo* y *persona*, distinción en que han querido algunos políticos actuales poner todo el quicio de la solución del problema "individuo-sociedad". Se trata de saber si en el hombre, estructuralmente constituido por la materia y el espíritu, como acabamos de ver, se da una distinción de realidades que llamamos individuo y persona, y que si en realidad son en sí mismas inseparables, encierran en sí una distinción clave de muchos otros problemas.

Notemos antes de adentrarnos en la solución de este problema que no se trata aquí de una distinción puramente psicológica o funcional, sino metafísica constitutiva. Ética y Psicológicamente considerado, no cabe duda que existe en el hombre, no sólo la distinción entre esos dos elementos, sino una verdadera antítesis de las aspiraciones del espíritu. Muchas veces el Evangelio y sobre todo San Pablo, se hacen eco de esta antítesis. Pero como decimos, no se trata aquí de esta distinción, sino de una distinción real, ontológica entre individuo y persona.

Los filósofos actuales, sobre todo en Francia, se dividen con respecto a este problema. Abogan por la no distinción, por ejemplo, Mounier, M. Rougement, Gabriel Marcel. Fuera de Francia se han distinguido por su hostilidad a tal distinción Meinvielle en Argentina, Charles de Köninck, en Canadá. Por parte de la distinción están principalmente Maritain y Gillet, y algunas veces Garrigou-Lagrange.

Para los defensores de la distinción el individuo sería lo somático del hombre y lo que inmediatamente de lo somático se deduce. Sería el hombre encerrado en sí, replegado sobre sí, en una palabra, el hombre inferior. La persona por el contrario, sería lo espiritual, lo abierto hacia lo trascendente por las ansiedades del espíritu. Sería el hombre en cuanto ciudadano del Universo y abierto hacia Dios.

En tres argumentos principalmente apoyan su distinción los defensores

de esta primera postura. El primero se apoya en que según los tomistas precisamente, el principio de individualización radica en la materia. La persona en cambio, como hemos visto, tiene su fundamento en el espíritu. La materia no puede fundar la personalidad.

El segundo, se basa en un texto de Santo Tomás que dice: "*Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*" (8). Para estos filósofos este texto de Santo Tomás significa que el hombre en cuanto individuo forma parte de la sociedad, pero, nunca en cuanto persona, ya que en otra parte el mismo Doctor escribe que el concepto de parte es puesto a la persona "*ratio partis contrariatur personae*" (9).

El tercer argumento, se funda en la incomunicabilidad del individuo y la natural comunicabilidad de la persona. El individuo es algo cerrado, sin ventanas al exterior que diría Leibniz. Es el *indivisum in se et divisum a quolibet alio*, que en uno y otro aspecto significa siempre incomunicabilidad. La persona como substancia intelectual que es está abierta a la comunicación con los demás seres por el conocimiento y el amor.

Ninguno de estos argumentos nos parecen suficientes para establecer una distinción ontológica y menos una separación entre individuo y persona.

Al primero de estos argumentos se puede responder fácilmente que tanto el individuo como la persona, se individualan por la materia.

En cuanto a los seres materiales, es fácil comprenderlo por la tesis general de la individuación. En cuanto a la persona humana hemos visto cómo las almas se individualan y caracterizan por la *crasis* o materia constitutiva de su ser. No parece por consiguiente, que exista aquí un fundamento real para tal distinción. Esta individuación, o multiplicación, de las personas tiene su razón de ser en el orden filosófico y en el orden de la Providencia. Cuando una forma subsiste, es por sí misma tan perfecta que realiza todas las perfecciones de su forma específica, ésta no se multiplica. Es lo que ocurre con los ángeles, que cada uno constituye una especie. Primero porque realiza toda la perfección de la especie. Segundo, porque siendo subsistente, no existe el peligro de su desaparición. Pero cuando una forma subsistente o no subsistente, no realiza en sí misma todas las perfecciones de la especie, (como ocurre con el alma humana) entonces esta forma se multiplica, para que así la multitud de los individuos y reproducción de los mismos conserven la especie y manifiesten las perfecciones que uno solo de estos individuos no sería capaz de manifestar (10).

En el caso del hombre, nos encontramos con una forma subsistente, pero incompleta en su ser. No encierra en sí ni las perfecciones todas de

(8) II-II, 64, 2.

(9) MARITAIN, *Trois Réformateurs*, Plon, 1935, p. 276.

(10) I, 98, 1.

la especie, ni las del individuo, ya que la razón del hombre no se encuentra en el alma sola, ni sólo en el cuerpo. Y aquí es donde tiene su pleno sentido aquella afirmación de Santo Tomás, tan mal aducida por Maritain "*ratio partis contrariatur personae*", porque ninguna de las partes constituye la persona.

Tenemos entonces, por una parte, la forma racional subsistente. Por otra la materia que multiplica esa forma. Ambas a dos, constituyen esa substancia una y única que llamamos hombre, que vive, obra, razona, ama, etc., bajo el impulso de la forma subsistente. Y toda ella a su vez está individualizada, plastificada en el espacio y el tiempo por la materia; la persona es pues, una individualidad subsistente o una subsistencia materializada. Gilson diría con unas palabras un tanto paradójicas que la persona es "una forma material subsistente". Más brevemente aún se ha definido la persona diciendo que es *un todo incompleto*.

Los otros argumentos tienen todavía menos importancia. Al texto aducido por Santo Tomás se pueden añadir otros de sentido contrario vg. aquel en que dice "que el hombre no se compara a la comunidad política según su total y según todo su ser" "*homo (seu persona) non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*" (11). Es decir, la persona humana, pero no en su totalidad, ya que hay cosas en ella, que trascienden al orden social. Por otra parte, el texto aducido por Maritain, como hemos visto, no significa, ni lejanamente en su contexto, lo que Maritain pretende que signifique.

Al tercer argumento de la incomunicabilidad puede decirse que no es posible poner como criterio de distinción una cosa que es común a ambos extremos de la comparación. Tanto a la persona, como al individuo corresponde la incomunicabilidad según el aspecto bajo el cual se le considere. De hecho, para muchos, la comunicabilidad signo de dispersión, de extraversion, es la nota esencial del individuo. "La individualidad" escribe Mounier, es dispersión, la persona es integración, vocación, singularidad (12).

Sin embargo, el problema de la "no distinción" entre individuo y persona no es tan claro como a primera vista parece. La revelación en este problema de la persona como tantos otros ha prestado su ayuda a la indagación filosófica, nos plantea el problema de la encarnación, en que una única persona aparece informando una doble naturaleza. Es decir, lo humano de Cristo aparece en El, perfecto, de toda su estructura de naturaleza: cuerpo y espíritu, inteligencia, voluntad, conciencia, etc. Sin embargo, no existe en El la persona humana, porque ese individuo humano está asumido por la Persona Divina. He ahí un caso en que el individuo no

(11) I-II, 21, 4 ad 3.

(12) E. MOUNIER: *Manifeste au service du personalisme*. Esprit, Oct. 1936, pág. 61.

solamente se distingue, sino que llega incluso, a estar separado de la persona. Esto nos lleva a la consideración, a la indagación de una raíz más profunda todavía de la personalidad.

EL CONSTITUTIVO METAFISICO ULTIMO DE LA PERSONA

Hemos encontrado que la persona es una substancia completa y compuesta de materia y espíritu. Hemos encontrado también que la forma constitutiva de esta substancia es una forma subsistente y racional. De aquí deducíamos como una consecuencia inmediata, el conocimiento de sí, o la conciencia, y el dominio sobre su actividad. Y todo esto ahora nos da como consecuencia un ser no sólo independiente en cuanto a su naturaleza (no es un accidente), sino también en cuanto a su actividad libre, concluyendo en un ser cuya *formalidad esencial habrá de estar constituida por la independencia*, por un ser que habrá de estar siempre sujeto y *jamás predicado*. Precisamente en esta independencia consiste aquello que los escolásticos llamaron subsistencia o término último de perfección en el orden de la naturaleza. Es pues, la persona un sujeto independiente y un todo, al cual se atribuye como sujeto *la naturaleza humana, la existencia y la actividad*. Por eso mismo, cada persona podrá atribuirse el "yo" en toda su plenitud, como un sujeto primario de atribución.

Surge inmediatamente de aquí que la personalidad, o sea *aquello por lo cual un ser se constituye en persona*, no puede estar formalmente constituido por ninguna cosa de las que entran a constituirle como parte de su ser. "Nuestra personalidad funcional" por lo tanto, no puede estar formalmente constituida ni por nuestro cuerpo, ni tampoco por nuestra alma, es decir, por ninguna de las dos partes de la naturaleza que nos es atribuida, ni por ninguna de nuestras facultades, (póngase conciencia, libertad, etc.) o ninguno de nuestros actos. Es evidente que nuestra personalidad funcional, desde el punto de vista del ser, u ontológico, no puede estar formalmente constituida por la conciencia. *La conciencia del yo no es el yo*, sino que lo supone y lo conoce, pero no lo constituye. Tampoco *nuestra libertad* es lo que constituye formalmente nuestra personalidad; es tan solo una manifestación psicológica y moral de nuestra personalidad funcional, la cual sí pertenece al orden antológico o del ser; ya que el obrar supone el ser, es preciso en primer lugar ser para obrar. Nuestra personalidad, por lo tanto, es algo más profundo que la conciencia y que la libertad, es aquello por lo cual cada uno de nosotros es un sujeto independiente, al cual se atribuye todo lo que conviene ⁽¹³⁾.

(13) REGINAL GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *El Salvador y su Amor por nosotros*. Buenos Aires, 1947, págs. 92-93.

LOS LIMITES DE LA PERSONA

Pero esta independencia no es absoluta. Alguien ha definido la persona como *un todo incompleto* y este binomio, aparentemente paradójico encierra una profunda autenticidad. La más vulgar experiencia interna y externa nos pone inmediatamente frente a ese magno problema de la temporalidad del "yo". En ningún tiempo como en el presente ha gozado este fenómeno de tanta popularidad y, aún pudiéramos decir de tanto "teatro". La temporalidad tiene una triple perspectiva, el pasado, el presente y el futuro. La perspectiva hacia el pasado nos plantea el problema de su dependencia en el ser, como la perspectiva hacia el futuro plantea la de su destino. El hombre no es su existencia. Al hombre se le atribuye la existencia. Es un ser puesto, implantado, colocado en la existencia. De ahí el error de los teólogos como Capreolo, Zumel, los Complutenses, Babenstuber, que hicieron consistir la persona en su existencia substancial. "Cuando nosotros decimos con Santo Tomás que nuestra personalidad es *aquello por lo cual* cada ser racional es un *sujeto independiente*, al cual se atribuye su naturaleza, su existencia y sus operaciones, no podríamos admitir que lo que constituye formalmente la personalidad, es nuestra existencia. La existencia es un *atributo contingente* de la persona creada, y no es lo que hace de ella un sujeto primero de atribución. Ninguna persona creada es su existencia, sino que solamente tiene la existencia; en lo cual se diferencia de Dios. Ella le pertenece, pero no la constituye" (14).

Tenemos por consiguiente que la independencia, forma constitutiva de la personalidad, no es absoluta más que en Dios, donde esa independencia abarca en su plenitud la naturaleza, la existencia y la actividad.

Aún existe otra limitación de orden ontológico en la independencia constitutiva de la personalidad humana. La persona no sólo depende de Dios en el orden del ser, sino también en su dinamismo natural. Dios crea a cada ser como una naturaleza, lo que equivale a decir, como un principio de actividad dirigida hacia su fin específico. En virtud de este principio, cada ser tiene su actividad propia común en lo esencial a los demás de su especie, y diferente de todos los demás en cuanto a las particularidades individuantes. Un terebinto, por ejemplo, crece y se desarrolla como todos los terebintos en cuanto a lo esencial. Crecerá más o menos, dará mejores o peores frutos según las condiciones climatológicas o edacológicas en que se desarrolle. Trasladado esto a la persona, ésta no solamente recibe su ser, sino que juntamente con él recibe un dinamismo esencial, que no se reduce a la conservación del individuo y propagación de la especie propia de los seres simplemente individuales, sino que está dotada de un dinamismo

(14) GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., op. cit., pág. 93, nota.

natural correspondiente a su forma subsistente o personal que llamamos destino.

La realización de este destino es la obra fundamental de la persona, es la creación de su personalidad histórica. Aquella tensión hacia su destino es, en los seres racionales de carácter racional, es decir, que esa tensión no se realiza por una simple necesidad física, por un *pondus naturae*, que dirían los clásicos, sino por un dinamismo de la libertad, dirigido por la raíz última de la misma, que es la racionabilidad o más fundamentalmente aún la espiritualidad. Así la persona humana constituida por la independencia está limitada ontológicamente en el orden del ser y de la finalidad. Este orden finalístico en el orden ético se manifiesta por la conciencia moral, como en el orden psicológico se manifestaba por la conciencia psicológica. Y aquí radica el error funesto del personalismo kantiano y post-kantiano que hace de la persona no sólo un todo substancial, sino un principio absolutamente autónomo de su ser y de su dinamismo moral.

DEFINICION DE LA PERSONA

Una vez logrados todos los elementos estáticos y dinámicos que integran la persona humana, podemos pasar a la búsqueda de una fórmula que resuma todos esos elementos en lo que acostumbramos a llamar una definición.

Nadie ignora la definición dada por Boecio: "*rationalis naturae individua substantia*". Es una *substantia individual de naturaleza racional*. Esta definición recoge todos los elementos metafísicos de la persona, que nosotros hemos ido descubriendo en nuestra investigación. Es una *substantia*, una realidad en sí, y no una cualidad de otro ser. Las *substantias* son seres en sí y se individualizan por sí mismas. Los accidentes en cambio se especifican por el sujeto en que son recibidos. Por eso estas *substantias* completas, realidades en sí, se contraponen a esas otras *substantias* que están y se especifican por otro ser en que se reciben, y suelen llamarse *substantias* primeras, *hypostasis*, o por antonomasia, *substantias*. Pero hemos visto que en la persona existe aún una independencia mayor, en cuanto que ésta tiene conciencia y dominio de sus actos. De aquí que a estas *substantias* primeras y por lo tanto individuales, que poseen además ese conocimiento y dominio (conciencia y libertad) de sí mismas y de sus actos, se les dé un nombre especial y se las llame *personas*. Por eso en esta definición se pone en primer término el género: *lo singular en el género de substantia*, y luego se añade la diferencia específica, el *rationalis naturae* en cuanto significa un ser individual, independiente, entre las *substantias* intelectuales "*Effatum est Divi Thomae, quod verissimum comprobatur, persona quippe constituitur perfectione quadam positiva, eximii et altissi-*

mi ordinis, quae, praestantissimum habet effectum, nempe reddere subiectum sui iuris, independens et incommunicabile; insuper, dicit persona aliquid totum quod actu complectitur omnes actualitates subjecto convenientes. Demum, persona dicit quod est supremum et ultimum in gradibus entis, nempe rationale vel intellectivum, non quocumque modo acceptum, sed prout subsistit, i. e. existit in se et tanquam sui iuris, ideoque prout habet ultimam independentiam, ultimam incommuniabilitatem, ultimamque actualitatem" (15).

Esta definición encierra una doble limitación. Sólo con algunas observaciones puede aplicarse a Dios. Esa substancia individua se refiere a las substancias compuestas. Dios está por encima de toda substancia. El aspecto racional, sólo puede aplicarse en su auténtico sentido a los hombres, ya que razón es la potencia de pensar y de pasar de unos conocimientos a otros por medio de deducción. Dios lo ve todo en un solo acto purísimo y simplicísimo de su inteligencia.

Aparte de esto, esta definición no mira más que al ser entitativo de la persona. No toca para nada su aspecto dinámico de tensión, parte esencial de la persona, como efecto inmediato de su ser espiritual.

De aquí que nosotros preferiríamos definirla con una definición menos lacónica, pero más inteligible quizá, diciendo que es una *substancia individual subsistente dotada de conciencia y dominio de sí misma, que por el conocimiento de la verdad y el amor del bien, tiende por un dinamismo constante hacia su perfección en la unión íntima con la perfección absoluta*.

Fácilmente se deducen de aquí las propiedades que ordinariamente se atribuyen a la persona. De que ésta sea un ser consciente y libre, se sigue que es "sui iuris", dueña de su actividad. Dueña, luego responsable. Sujeto de derecho y de deberes, sujeto de mérito y demérito, sujeto de sanción y autora de su destino. He ahí, llevado hasta donde puede llevarse, el problema metafísico de la personalidad.

DIGNIDAD DE LA PERSONA

La dignidad de la persona estriba, pues, en dos aspectos fundamentales: en su naturaleza privilegiada sobre todos los otros seres, y en su destino, superior de acuerdo con su naturaleza subsistente. Hermosamente expone este pensamiento Regis Jolivet cuando dice "si se desea penetrar hasta lo más profundo de la personalidad, es preciso ir hasta el espíritu, ya que el espíritu es la condición última del "para sí" y del "sí", bajo la forma más perfecta del "en sí" no hay incluso "en sí" verdadero más que por el espíritu o por lo que es análogo al espíritu. Nosotros comprobamos que el cuerpo no solamente no constituye la personalidad, sino que es para él una especie de

(15) P. HUGON: *Metaphysica*: II, q. I. a. 5. n.º. VII.

obstáculo y de límite. ¿Qué es en efecto ser una persona y no una cosa? Es, dice el metafísico, tener una individualidad razonable y dueña de sí, substantia individua sui juris praedita. Ahora bien, el cuerpo es precisamente lo que nos hace siervos, lo que limita nuestra expansión, reduce nuestro campo de acción, efecto de un coeficiente de inercia de nuestra actividad voluntaria, y tenemos claramente conciencia de no realizarnos a nosotros mismos, es decir, de no poseernos, sino abundando en el sentido de nuestro ser espiritual.

"Inversamente vemos que en la medida en que los seres se sumen en la materialidad, caen en lo impersonal. En resumen, la personalidad define por el espíritu su condición fundamental, no en el sentido de que ella se identifique formalmente con el espíritu, sino en el sentido de que la espiritualidad es la razón última de lo que nosotros llamamos persona, un dueño de su acción y de su destino ⁽¹⁶⁾.

HUMANISMO Y PERSONA

Concluimos nuestra conferencia sobre el constitutivo metafísico de la persona con unas palabras sobre el *humanismo*. En realidad el humanismo no es otra cosa que *el desarrollo del hombre en el orden de su perfección personal*. Humanismo equivale, pues, a proceso desde el ser del hombre hasta del "deber ser" del mismo. Toda antropología que disminuya o minimice la estructura esencial de la persona dejará de ser desde ese momento un auténtico humanismo. Y esto ya sea por destruir en ella el elemento formal constitutivo, es decir, su espiritualidad, como ocurre en todos los positivismo y materialismos contemporáneos, ya sea del valorar lo somático como elemento nocivo a la personalidad, como el budismo, ya sea por atribuir a la persona un valor absoluto que no tiene, cerrando de esta manera sus posibilidades y su abertura natural hacia la trascendencia. Todos los personalismos surgidos a partir del renacimiento, con el racionalismo el idealismo o el existencialismo contemporáneos, no han hecho más que mutilar esta perspectiva esencial y trascendente del destino humano y han incurrido por necesidad en un inhumanismo cerrado, porque han reducido el ser del hombre a las exigencias del Estado, de la raza, de la cultura, o de la misma exigencia contingente. Entre ambas posiciones está el humanismo genuinamente cristiano. El hombre está constituido esencialmente de alma y cuerpo. La perfección de ambas cosas y su conocimiento significan el verdadero humanismo. Sin embargo, de las múltiples capas ontológicas que pudiéramos distinguir en el hombre física, fisiológica, biológica y espiritual encontramos una, que las domina y les da esa unidad caracterís-

(16) Archives de Philosophie, vol. XIX cahier II.

tica de la persona. Es la espiritualidad. Dentro del dinamismo espiritual encontramos nosotros como tres directrices por las cuales se ordenan a su destino trascendente: la ciencia y la filosofía, por la razón; la moral, por la voluntad, caracterizada por *el obrar*; y el arte y la técnica caracterizadas por *el hacer*. Cada una de estas directrices conducen hacia la trascendencia como verdad absoluta respectivamente. Pero todo ello en realidad, no es, como digo, más que una trayectoria única del ser humano hacia el ser absoluto, del ser finito hasta el ser infinito. De ahí que la reducción del obrar humano a una autonomía absoluta, es decir, a una clausura del hombre en sí mismo, a una realización de eso que hoy se llama una "existencia auténtica", o del deber por el deber que quería Kant, es una mutilación de la persona en orden a su destino, de la misma manera que antes lo era en el orden de su estructura substancial. De ahí que todo este humanismo o personalismo no es en realidad más que un paganismo, pero con una diferencia, que lo que en éste era ignorancia es en los modernos sistemas una verdadera apostasía. El humanismo verdadero, o lo que es lo mismo, el personalismo auténtico sólo puede darse allí donde se respeta en toda su plenitud el ser y el destino del hombre. El ser de la persona decíamos estar constituido por un "todo incompleto", que sólo encuentra su plenitud liberándose de los límites de la materia por la conquista de lo trascendente. Quiero decir; la persona humana sólo encuentra su realidad total en la conquista del Dios mismo.

JOSE TODOLI DUQUE O. P.

Secretario del Instituto "Luis Vives" de Filosofía y Profesor en la Universidad Central de Madrid.

LAS LINEAS FUNDAMENTALES DEL METODO DE LAVELLE

No se podría considerar el método de una Filosofía sin tratar enseguida de descubrir la concepción original de la realidad con la que tal método es solidario. La unidad de este movimiento se revela a primera vista cuando se trata del pensamiento de Louis Lavelle, en el que la Metafísica parece constituir como la profundización de una experiencia psicológica. Así pues, al tratar de discernir el principio dinámico de su Filosofía, ya nos introducimos en la doctrina misma. El estudio que al respecto queremos hacer aquí, se refiere a este método. Nuestro designio es presentar primero una exposición objetiva según sus líneas fundamentales para intentar luego un examen más profundo, con el fin de realizar la apreciación que, según nuestro punto de vista, parecen sugerir los elementos que la integran esencialmente.

I. — PRESENTACION

Para una Filosofía en que todo ser es primeramente percibido como insertado en un todo del cual no es sólo una parte aislada, sino en el que participa por lo mismo que es, el camino que conduzca a la verdad de la participación no será sino "esta experiencia a la vez inicial y constante de la distinción entre un participante y un participado, que describe sus condiciones y sus aspectos en las operaciones mismas por las cuales nuestra actividad la descubre y la pone en acción" (1). Es necesario buscar el ser por el lado del yo más que por el del objeto, porque no se revela separadamente del acto por el cual el yo se da la existencia: sólo puede ser alcanzado a través de este acto de aprehensión y de creación de sí mismo. El espíritu o la libertad constituyen una unidad con aquél; pero en lugar de encerrar el sujeto sobre sí mismo y separarlo del mundo, se confunde con la fuente del ser, produciendo una comunión con el ser y con todo lo que es.

1. LAVELLE, L., *La Dialectique de l'Eternel Présent; De l'Acte*, Paris, éd. Montaigne Aublier, 1937, p. 48.

El hecho primitivo que era para Descartes la existencia de su propio pensamiento, para De Biran la de su voluntad, para Lavelle es la conciencia de su ser propio y de la actividad que lo hace existente.

El método de la Filosofía de Lavelle se presenta, pues, como indivisiblemente reflexivo y analítico: reflexivo, si se lo considera en el sujeto, analítico, en relación al objeto. El análisis no es, en suma, sino la prolongación de la reflexión que torna consciente la experiencia supuesta al principio de la investigación, el conocimiento de la participación: experiencia vivida, por la cual somos introducidos en el seno de esta actividad que nos hace ser. En este punto vemos que Lavelle se conforma, según parece, con la posición de Lachelier, para quien el método de la Filosofía consiste en "buscar el origen de nuestros conocimientos en uno o muchos actos concretos por los cuales el conocimiento se constituye a sí mismo, captando inmediatamente la realidad" (2).

Ya en su libro *De l'Etre*, y anteriormente en *La Dialectique du Monde Sensible*, el sintetismo de Hamelin era juiciosamente criticado, y diseñaba en él su método propio. Explicitamente elaborado en su tratado. *De l'Acte*, aparece como inseparable de la Filosofía misma, para la que traza un camino. De esta obra que constituye el centro de *La Dialectique de l'Eternel Present* (4), queremos tratar de destacar las direcciones esenciales del método de Lavelle.

1. — DE LA REFLEXION AL ACTO CREADOR

Antes de entregarse a la reflexión, el hombre está librado a la inclinación natural de la vida, al instinto y al impulso, a todas esas fuerzas que se hallan en él y que son como las fuentes del impulso y del llamado a la conservación y al crecimiento. En tanto que obedece a esta inclinación el individuo llega a olvidarse de sí mismo y a perder la conciencia de sí que es lo propio de las naturalezas espirituales. La reflexión sigue una marcha inversa y trata de dar esta conciencia de sí que permitirá apoderarse de las fuerzas de la actividad espontánea, a las que los hombres se abandonarán a menudo sin deseo de superarlas o regirlas. La reflexión no exige sólo la función de aplicarse a objetos ya hechos sino que quiere volver al encuentro de la potencia que poseemos para realizarlo. "Hay en la reflexión, en el momento en que se ejerce, una retoma constante de sí, que no es, como se cree,

2. LACHELIER, J., *Fondement de l'induction*, dans *Oeuvres de Jules Lachelier*, 2 vols., Paris, Alcan, 1933, vol. I, p. 14.

3. LAVELLE, L., *La Dialectique du Monde Sensible*, Strasbourg, Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1921, Préface, pp. xxiii, xxxi, xxxvi.

4. LAVELLE, L., *La Dialectique de l'Eternel Présent; De l'Acte*, Paris, éd. Montaigne (Aubier) 1937, Première partie, chap. III.

el conocimiento de los efectos de nuestra actividad después que esta ha cesado, sino el conocimiento de esta actividad misma considerada en su operación constitutiva y que nos obliga a experimentarla y a poseerla" (5).

Del acto espontáneo a la reflexión hay una continuidad y un parentesco naturales, de otro modo ésta no podría producirse porque no es sino el conocimiento reflejo por el cual trata de hacer suya la actividad de la naturaleza e. d. el impulso y el instinto. De ello depende la génesis de la conciencia; puesto que sólo hay espontaneidad con respecto a la reflexión que la descubre negándola o no, si se quiere, operando como una ruptura en su curso, no se advierte nunca una separación entre ambas. A decir verdad, espontaneidad y reflexión nos obligan a remontarse a un acto que ambos advierten pero que las sobrepasa, y en este acto se funda al mismo tiempo la vida propia y nuestra conciencia personal. No hay más que considerar la oposición entre el instinto y el querer, entre la sensación y el pensamiento, para que aparezca la diferencia de estas formas de actividad propias del hombre. Si jamás se separan, jamás se confunden; porque el intervalo entre unas y otras es la condición para que cada conciencia participe del mundo.

No se trata, en efecto, de abolir el impulso de la naturaleza, sino hacer de modo que se transforme en una espontaneidad espiritual y alcance, por así decir, el poder de la libertad. Esta aparece cuando la reflexión obliga a la espontaneidad natural a remontarse hasta la fuente en que se origina esta potencia. En este punto inicial, en que la actividad y la pasividad coinciden, nada hay que me permita distinguir lo que soy, del impulso, al cual obedezco: por el contrario, el espíritu halla entonces la virtud de procurarme mi propia independencia y de poner en mis manos esta actividad recibida antes que se disperse en formas diversas. Así, no solamente la reflexión supone la espontaneidad de la naturaleza, apoyándose en ella, no solamente le da su sentido haciéndola mía, sino que es necesario decir aún que la atraviesa para llevar a la actividad del espíritu a una libertad perfecta que no obedece a ninguna determinación exterior y que produce por sí misma su propia justificación.

Se ve pues a la libertad mostrarse en la posibilidad de un retorno sobre el acto primitivo que tratamos de hacer nuestro, del que creemos tomar posesión. Según el uso o no uso que hacemos de ella, fundamos nuestra existencia espiritual, o nos abandonamos a la espontaneidad de la naturaleza.

Una doble comprobación podría ser suficiente para convencernos de que la reflexión es a la vez la que justifica y la que opera la participación. Porque es un retorno a la espontaneidad inicial, la actividad que ejercemos debe ser recibida en nosotros más que producida por nuestras propias fuer-

5. Ibid., p. 28.

6. Ibid., pp. 33-34.

zas. En segundo lugar, la reflexión, utilizando la eficacia misma de la espontaneidad primera, debe serle, en cierto sentido, homogénea. Antes de la aparición de la conciencia, la actividad espontánea no era todavía, si así podemos decirlo, totalmente nuestra; pero ya se percibía la relación que la ligaba a la conciencia, puesto que llevaba en sí misma el poder de suscitarla y elevarnos a su nivel.

La reflexión, nacida de la libertad, quiere ser un comienzo, una creación absoluta con relación al yo, produciendo la aparición de la conciencia, da lugar al nacimiento del yo, haciéndolo el origen de sí mismo. Pero por el mismo procedimiento, lo obliga a remontarse hasta el acto que es origen común de todo lo real.

No es pues sorprendente que se considere como adecuada a todo lo que es y que se destine a dar cuenta de los caracteres de la participación del acto creador, mediante el ejercicio mismo de su acto y por la realización, a la inversa, de su operación. Ella permite comprender el origen del yo, expresando al mismo tiempo la relación indisoluble que mantiene con el todo. Situada entre el impulso que proviene de la parte corporal y esta actividad producida por el espíritu o la libertad, la reflexión nos pone en condiciones de ver cómo ambas concuerdan y se sostienen mutuamente. La primera no es sólo una limitación, sino una espontaneidad ofrecida "de manera que pueda igualmente hacernos esclavos si nos limitamos, a ceder ante ella y liberarnos si, introduciéndonos en la existencia nos presta solamente la fuerza que necesitamos para reencontrar, por una acción propia, nuestra relación con el absoluto.

La reflexión parte siempre de un dato, para remontar hasta el acto que lo produce y lo explica; pero el objeto no es nunca dado, sino que es *puesto*. Desde que se lo reconoce como tal, la reflexión está en marcha. Es necesario hallar en su desenvolvimiento la razón de poner este objeto y de que no puede serlo si aquélla. Poniéndolo, la reflexión se pone a sí misma: descubre esta actividad en la que se despliega al ejercerse sobre él, y por así decirlo, contra él; por esto, se presenta a la reflexión la posibilidad de ponerse, en cierto modo, eternamente.

Así estamos en presencia de una actividad que es causa de sí misma, es decir, de la esencia misma de la actividad. Entrando así desde el comienzo de su ejercicio en la regresión al infinito, y no afectando ningún acto particular a la potencia que tiene para ponerlo, ella significa que lo propio del acto consiste en ser siempre el primer comienzo de sí mismo, es ser eterno, no agotarse jamás.

Se ve, pues, que la reflexión nos procura una visión del mundo en el momento en que aparece para nosotros, gracias a una posesión retrospectiva

de nuestra mirada interior. Pero hemos visto que es al mismo tiempo un retorno efectivo hacia un acto del que sólo participa para producir en la conciencia lo que es nuestra creación del mundo. Porque el acto que la pone en acción es a la vez su principio y su fin, la partida y la llegada. Se podrá desde entonces afirmar que el mundo se forma en el intervalo que separa el acto reflexivo del acto creador. La reflexión descubre el universo y, en la medida en que expresa su existencia, lo hace ser, no obstante que a través de éste, aquélla remonta hasta el principio, hasta el acto a partir del cual todo se deduce y se crea. Gracias a ella nos es dado tomar en este acto las condiciones para que nuestro espíritu participe en la representación del mundo, que es en cierto modo, una creación respecto de nosotros mismos. Por ello hay identidad "entre el acto por el cual el mundo se crea y el acto por el cual soy llamado yo mismo a participar de él" (7).

Luego, el acto reflexivo halla su prolongación y su plenitud en el análisis, que es, como él mismo, un retorno, una regresión sobre lo recibido. Un ser que es creador del mundo sólo porque participa del acto por el cual se hace, no tiene otra elección que este método; pero al mismo tiempo le permite una perspectiva sobre el universo, gracias a la cual su ser propio puede constituirse. Porque para mí sólo hay verdadero universo en la visión o en la posesión que puedo concederme de él. Si hay, por una parte una forma del análisis que es una operación según la cual percibimos las líneas constitutivas de nuestra vida personal que se crea, por así decir, mediante el discernimiento que hacemos de ella, y por la elección que operamos en el todo del universo, hay, por otra parte, una forma ulterior que consiste en ejercitar potencias presentes en el acto, haciéndolo participable, y que deben su aparición a la participación misma.

Pero nos equivocáramos si pensáramos que una u otra de estas dos formas del análisis puede separarse del Todo en que se originan y que es al mismo tiempo el objeto al que se aplican: la explotación analítica es siempre un proceso que se cumple en el interior de ese Todo y no hace sino marcar en éste los caminos por los que la conciencia individual va a constituirse.

Contrariamente al idealismo que proclama la primacía de la síntesis, el realismo debe afirmar que ésta es inteligible sólo si se subordina a un análisis anterior o, lo que viene a ser lo mismo, si el Ser es puesto primero. El principio del análisis es "que estamos situados en un Todo del que no somos autores y que somos incapaces de abarcar con una sola mirada" (8). Luego, esa mirada sólo se fija en un punto cada vez. Aquí expresa precisamente la vida de la conciencia, porque tenemos el poder de elegir perspectivas personales. La dirección dada a nuestra atención y las modificaciones que nues-

7. Ibid., p. 35.

8. Ibid., p. 45.

tra libertad introduce así en lo real, influirán necesariamente sobre la ligazón de ese punto elegido con todos los otros que componen el universo. Así se ve que la síntesis original que ordena esos elementos, según una respuesta de la realidad y en una configuración que obedece a leyes propias, se opera, no obstante, en relación con las perspectivas que trazaba en el Todo la actividad del análisis, dando nacimiento a la conciencia. Es necesario pues, decir que la síntesis no expresa nada más que el encadenamiento de las operaciones analíticas por las cuales hemos entrado en contacto con la realidad para constituir nuestra vida personal, nuestro ser mismo, gracias a una participación en un ser por el cual se pone. El Todo del universo no nos aparece como el producto de la síntesis, sino por el análisis que ha operado previamente una como ruptura de su unidad.

De aquí debe concluirse que el único sistema verdadero es el que permanece siempre abierto y no atenta nuestra relación con el Todo. Es el que no nos priva ni un instante del contacto con la realidad sino que, al contrario, tiende a inscribirnos en ella más intensamente por el descubrimiento del principio interior que explica a la vez la existencia del mundo en nuestra propia presencia. Cuando tratamos de pensar el universo nada es tan útil como hacer una vasta síntesis de todas las partes que el análisis había discernido, elevando así ante nuestra mirada la totalidad de un universo cuyas partes se encadenan e iluminan; el espíritu posee entonces una alta supremacía sobre las cosas, porque tiene el poder de reglar su juego en esa red de conceptos circunscriptos. Pero para vivir en él, tenemos necesidad de destruir en cierto modo ese sistema incesantemente, so pena de esterilidad idealista. Porque permanece siempre impotente para traducir la significación del mundo para cada ser particular, que es siempre una significación espiritual y personal; si aun nuestros actos implican repercusión conforme a la ley del sistema, la posición de esos actos a medida que destruye sus cuadros, se eleva por encima de aquél. Sólo los elementos producidos por ellos pueden ser sistematizados. El mundo es para nosotros "un sistema que no cesamos de formar para pensarlo y de destruir para vivir en él" (9).

2. — LA EXPERIENCIA DEL ACTO QUE SE CUMPLE

Lejos de pensar que el acto pueda escapar a la conciencia, debemos decir, por el contrario, que constituye su esencia. Se veía que uno y otro se recubren si se piensa que la conciencia no es otra cosa que esta iniciativa interior por la cual la persona, al empeñarse en acciones que escoge y cuya responsabilidad asume, toma posesión de sí misma, mientras que el acto es una operación que se ejerce para llegar a ser lo que se quiere ser. El secreto

9. Ibid., p. 46.

del acto es el de crear esta relación íntima, constitutiva de la conciencia.

Es fácil reconocer así aquí una influencia directa de Maine de Biran para quien el yo es idéntico a la voluntad y se conoce a sí mismo por el acto de consentimiento que lo hace entrar en la existencia.

Entre los términos: ser, ser consciente y querer se puede decir que sólo hay distinción de razón. Lo mismo para Lavelle, "la Conciencia constituye un todo con la intuición del acto que se cumple" (10). Al mismo tiempo que engendra la conciencia de sí, el acto da lugar a la conciencia de todo el resto, porque se revela a la vez en su iniciativa creadora y en su cumplimiento, semejante a una luz que se descubre a sí misma desde que comienza a iluminar, y que revela al mismo tiempo las cosas que estaban envueltas en sombras. La experiencia de que hablamos no sería, pues, la de los objetos así iluminados como del exterior, sino más bien de la luz misma que los hace aparecer ante nuestros ojos. Y al confundirse la conciencia con su ejercicio puro, podemos asistir en su luz al advenimiento de nosotros mismos y del mundo tal como nos es dado. Esta conciencia halla su más grande perfección cuando nuestra actividad interior se hace más pura, totalmente ocupada por el acto que realiza y que no se distingue ya de la sensación espiritual. Hay aquí, según parece, una acción análoga a la íntima actividad de Dios de la que Aristóteles decía profundamente, que es *pensamiento de pensamiento*. Sin duda, es necesario decir que sólo en el acto puro se realiza la perfecta conciencia de sí, la perfecta interioridad. Es para nosotros como un ideal, pero nuestra propia vida flaquearía si debiéramos renunciar a él.

Lo que Lavelle pide efectivamente a la Filosofía es que nos haga sentir esa presencia de lo Absoluto que da a nuestra vida una perspectiva sin límites que constituye, al mismo tiempo, el principio en que nuestra actividad toma sin cesar su eficacia y sus fuerzas. Hay un hecho primero e indubitable que sirve de comienzo a la reflexión, que tiene la virtud de trazarnos un surco en esta fuente inagotable: este hecho primitivo no es otro que nuestra inserción en el universo, nuestra necesaria inclusión en el todo del Ser. He aquí el único término ante el cual nos hallamos siempre, en cualquier situación en que se coloque nuestra existencia. Tenemos la posibilidad de tomar conciencia de él gracias a la experiencia de nuestra propia presencia ante nosotros mismos y de nuestra responsabilidad respecto de nosotros mismos y del mundo.

Vemos así rechazada la experiencia inicial idealista, que es la comprobación del pensamiento solitario; en forma semejante, se halla negado al obstáculo el privilegio de constituir el punto de partida del filosofar, como lo pretendían ciertos existencialistas: a lo sumo, logra, mediante la suspensión que produce en el alma, descubrirnos lo que no podemos hacernos y lo

10. *Ibid.*, p. 21.

que no somos, más que aquello de lo que somos capaces y lo que somos. La angustia misma sólo tiene el poder de hacernos sentir esa especie de oscilación entre el ser y la nada, es decir, la posibilidad de no ser.

Hay, en verdad, una experiencia más fundamental: la de nuestra vida propia, haciéndose la de nuestro ser, que se sobrevive a cada instante en el Todo del ser. Desde el siglo XVII, el "*cògito*" cartesiano ha sido considerado como la acción inaugural de la reflexión filosófica y aún como su acción constitutiva, presente e implicada en todas las que le siguen. Pero no se ha destacado bastante tal vez, que este principio, no funda sólo la primacía del yo pensante, árbitro de la realidad; con él se está también en presencia de una doble participación del yo en el pensamiento y del pensamiento en el ser. Al mismo tiempo somos introducidos en la conciencia y en la existencia. No se podría decir que es primera o última: no podrá satisfacernos si no alcanza a ser la expresión de una experiencia más profunda y más común todavía: la de nuestro "ser propio en tanto que se inserta en el Todo, que no obstante lo sobrepasa y con el cual prueba su parentesco y aún su identidad ontológica" (11).

El momento en que comienza a la vez la emoción de nuestra vida que se hace y la revelación de nuestra existencia personal, corresponde al comienzo de un movimiento que depende de nosotros mismos, que nos descubre nuestra propia conciencia, en el poder que tenemos para desencadenarla, es decir, nuestra libertad. "Desde que estoy atento al poder que tengo para mover el dedo meñique, repito mil veces el mismo gesto con la misma admiración. Sólo en ese momento, comienzo a captar lo real por dentro, es decir, en la actividad misma de la que deriva, que forma mi ser mismo y que pongo en movimiento o retengo por una simple decisión que depende sólo de mí" (12).

El acto exterior de la libertad se hace así testigo de una actividad interior secreta, cuya puesta en acción depende de mi sola iniciativa, pero que me obliga al mismo tiempo a reconocer una relación entre las posibilidades donde se nutre constantemente y el ejercicio que hago de él. Vemos así esbozarse ya todo el problema de la participación. Por la actividad de que dispongo, que es un consentimiento autónomo, a lo que quiero pensar, producir y ser hay para mí la posibilidad de escapar al encadenamiento del devenir sin fin y de captarme yo mismo, de recomenzar a ser sin cesar, arrancándome a esta marcha fatal en que yo pareciera deber hundirme, como una cosa de la realidad material.

11. LAVELLE, L., *Principes généraux de toute philosophie de la participation*, Travaux du IXe. Congrès International de Philosophie, publiés par les soins de R. Ruyer, 12 fascicules, Paris, Hermann, 1937; fasc. IX, pp. 170-176.

12. LAVELLE, L., *La Dialectique de l'Eternel Présent; De l'Acte*, Paris, éd. Montaigne (Aubier) 1937, p. 10.

Gracias, pues, a la teoría de la participación, se llegará a resolver el problema planteado por la unión entre las posibilidades ofrecidas a nuestro yo, el acto que se realiza en mí y los efectos que se acaban fuera de mí. Será, sin embargo, necesario observar, al comprobar el origen eficaz del acto, que si éste se traduce por un movimiento, con todo, consiste en la decisión misma de este movimiento en un consentimiento puro, señalable en el corazón de todas las actividades de la conciencia, en una operación libre, a la que se unirán los resultados, respecto de los cuales ella es, en cierto sentido, el medio más que la causa. Porque, para mí, actuar es participar siempre de un acto trascendente; es siempre disponer de un poder en el interior de ciertos límites, sin retirarme jamás de este universo de posibilidades en el cual el ejercicio que hago de ellas nutre su eficacia. Por otra parte, debemos notar que si el acto constituye la esencia más profunda de nuestro ser, es sin embargo sobrepasado, por así decir, desde adentro, por la iniciativa infinita en que se funda, que es eficacia pura, presencia total. De este modo, la experiencia de nosotros mismos y del acto por el cual somos, nos revela una actividad absoluta que se engendra a sí misma eternamente, donde se alimenta el poder original, pero segundo, de que dispongo. Y vemos al mismo tiempo que este acto es superado desde afuera, por efectos que dependen de él en cuanto que son el fruto de nuestro querer libre, pero que se le escapan en cuanto que resultan del orden del universo. "Nos sorprendemos como de un milagro de poder actuar sólo porque este acto es a la vez recibido y ejercido, de tal modo que en el momento en que creemos darle el ser, es él quien nos lo da" (13).

3. — LA DIALECTICA DE LA PARTICIPACION.

El punto de partida de esta dialéctica parece, pues, residir en esta posibilidad, fundamental para cada ser, de realizarse mediante una especie de "autocreación", por medio de un acto que el ser tiene la libertad de realizar, y que captándose, esclarece su propia naturaleza en tanto que ella procede de una iniciativa más amplia en la que se inscribe. Aquella se establece directamente en una experiencia inicial de distinción del participante y del participado, relación que se justifica por su propia realización, donde el objeto y el sujeto sólo están separados para hacer aparecer más inmediatamente su correlación. Al mismo tiempo, hacemos la experiencia del Todo, del que somos partes y con el cual no cesamos de comunicarnos en un diálogo que queda, como el secreto de cada conciencia particular. Si el mundo nos lleva en su existencia, nosotros también lo llevamos mediante el conocimiento.

Si se quiere discernir las etapas mediante las cuales se desarrolla la dia-

13. Ibid., p. 13.

lética de la participación, es necesario decir que tratará, en primer lugar, de describir el hecho primitivo del que se ha tomado conciencia y que es el de una relación por la cual mi ser particular se inserta en el ser total, mi pensamiento individual en un pensamiento universal, mi querer finito en una voluntad infinita. Una vez que se ha reconocido la realidad de la participación, se tratará de destacar claramente su fundamento mismo, tratando de describir las modalidades de la participación; se describirán como medios o instrumentos sin las cuales la participación resultaría imposible. Si se logra demostrar la doble correlación del acto y del dato, cuya distinción da lugar a las del tiempo y del espacio, y del acto y de la potencia, de donde derivan la voluntad creadora y la inteligencia representativa, se percibirán en un conjunto esquemático las operaciones del espíritu mediante las cuales se realiza la participación, y se advertirá que todas las nociones primeras que podríamos sacar son inseparables del acto de la participación, contemporáneas a él en su aparición ante nuestra conciencia.

Hay entre estas etapas de la dialéctica una solidaridad consecuente a la manera misma según la cual se opera. Una acción tendiente a la separación había presidido en cierto modo a ese primer movimiento en que el ser trata como de separarse de sí mismo para adquirir la conciencia de sí por medio de la reflexión. Mas he aquí que esta reflexión misma se muestra como constitutiva de ese ser, o por lo menos debe decirse que agrega al ser esta conciencia de sí sin la cual no sería, es decir sin la cual no se poseería, y aún, no captándose como existente no podría decirse verdaderamente que es. Al mismo tiempo, el ser individual, se percibe como oponiéndose al Todo, en tanto que es una parte de él; da la prueba de su propia existencia finita como oponiéndose a una existencia infinita y a otras existencias finitas. Pero estas distinciones van acompañadas indisolublemente por relaciones que constituyen los medios y las condiciones de la participación: fundan la posibilidad de un vínculo y de un amor respecto de ese todo y respecto de los otros seres de los que estamos separados sólo para ser llamados a una unión más íntima.

Cuando se consideran la filosofía de Lavelle y el método que esta utiliza para constituirse, no se puede decir cuál de ambos es el primero. Parecen hallarse en ellos dependencias mutuas, que se iluminan unas con otras y que, en el pensamiento del autor, comienzan en el mismo punto y siguen el mismo camino. Reflexivo con relación al sujeto dotado de conciencia, analítico respecto al objeto de consideración, el método descubre la realidad de la participación aplicándose, sobre una experiencia primitiva, la más común y universal, a revelar los dos modos del ser y del acto bajo los cuales lo Absoluto está en nosotros. Al comienzo, pues, se coloca esta experiencia interior del acto de ser, origen de mí mismo y del mundo; la reflexión, volvien-

do, por así decir, la espalda a la dirección natural de la vida, trata de remontarse hasta la fuente de esta actividad, que al mismo tiempo que es nuestra, se inscribe en una actividad que nos sobrepasa y de la cual depende. El acto de reflexión se prolonga en un análisis cuyo principio consiste en que estamos comprendidos en el Todo que no es nuestra obra y que nos parece imposible incluir en una sola mirada. Tenemos entonces el recurso de fijarlo en un punto escogido desde el cual nuestra atención puede captar las relaciones con todos los otros seres comprendidos en ese mismo todo. "En esta dialéctica de la participación no hay ninguna actividad del espíritu que no halle su confirmación en la experiencia que suscita; pero no hay tampoco ninguna actividad del espíritu que no ponga en acción nuestra libertad y no de al mundo una figura en relación con un acto que hemos realizado" (14).

Podemos afirmar que, en fin, el análisis reflexivo así entendido es el método que alcanza la actualidad de la existencia, escrutando al sujeto en la misma fuente de su actividad primera, y personal. Pero percibiendo al mismo tiempo la inserción del sujeto en el Todo del cual depende y que depende también de todas sus partes para existir, captamos cómo el ser está siempre presente para nosotros y cómo somos distintos de él y entre nosotros, sólo a causa de una participación siempre imperfecta, limitada a nuestro poder espiritual. Un análisis puramente descriptivo sólo podría notar lo que corresponde al espacio y al tiempo; un análisis fenomenológico no alcanzaría de ningún modo al ser que es espíritu en nosotros; pero el análisis reflexivo toca al sujeto en su actividad primera, constitutiva de su ser personal, en su fuente más íntima y a la vez más universal.

Fr. JUAN LEON REID, O. P.

14. Ibid., p. 51.

PANORAMA FILOSOFICO EN EL MEJICO ACTUAL

Méjico se halla en plena juventud filosófica, tal vez un poco más tarde que en algunas otras manifestaciones científicas y artísticas por circunstancias que si no se reducen a las inquietudes políticas que ha vivido el país si son éstas parte muy principal en la tardía gestación filosófica de nuestra patria. De algunos años a esta parte la tranquilidad —ambiente propicio para las especulaciones y para las artes— ha permitido que nuestros pensadores se interesen vivamente por la filosofía. Méjico ha llegado a lo que Francisco Romero llama "normalidad filosófica". Claro que todavía no hay la justa comprensión, o si se quiere tolerancia, respecto de algunas determinadas corrientes filosóficas, ni tampoco se han deslindado completamente los campos de la política y de la filosofía. Sin embargo Méjico ya tiene un ambiente filosófico bastante apreciable y que puede figurar honrosamente al lado del de algunas otras naciones hispanoamericanas.

El movimiento filosófico del Méjico contemporáneo arranca del entusiasmo y de la afición de los maestros Antonio Caso y José Vasconcelos que empezaron a filosofar combatiendo el positivismo. El espíritu de Caso que supo apropiarse todas las corrientes filosóficas y darles el calor vital de su emoción al trasmitirlas a sus discípulos, sembró en el alma de ellos la inquietud filosófica y la avidez por la verdad —principio de todo filosofar—. Por su parte el maestro Vasconcelos con su alma de poeta captó la belleza mística de algunas filosofías orientales, del misticismo Plotiniano y Bergsoniano e inyectó en el alma de la juventud el ansia de belleza que él habría de plasmar en una estética en trazos vigorosos.

La lección no fué inútil: en torno a Caso y a Vasconcelos se agruparon varios jóvenes, que andando el tiempo serían los maestros de las generaciones actuales.

Sin embargo el positivismo siguió dominando el ambiente no ya como doctrina sino como instrumento de política, hasta que por fin fué superado por los que supieron ver la realidad. Y así fueron apareciendo los diversos

brotos filosóficos y llegó a fructificar la semilla arrojada por los dos maestros de Méjico. Por este mismo tiempo llegaron de España varios pensadores, que traían el mensaje de las nuevas filosofías; no porque éstas fueran ignoradas en nuestro medio, sino porque ellos las conocían mejor, por serles más inmediatas y por haberlas oído de sus mismos autores.

Voy a tratar de exponer someramente el movimiento filosófico en el Méjico contemporáneo; es apenas un sencillo panorama. El orden de la exposición no indica ninguna primacía, ninguna subestimación ni mayor o menor difusión de alguna doctrina.

1. — ESCOLASTICISMO.

La filosofía escolástica traída a Méjico por los misioneros españoles se conservó, con la decadencia que tenía en Europa, en los círculos eclesiásticos y en esos mismos círculos fué evolucionando paulatinamente hasta desembocar en la escolástica de nuestros días. Esta corriente filosófica tiene cultivadores en sus tres direcciones: tomismo, suarezianismo y escotismo. El tomismo, como es natural, sobrepuja a las otras dos direcciones.

Los principales tomistas en el momento actual, dentro del clero, son: el Dr. Jesús Pallares (1891-) que es profesor de filosofía y teología dogmática en el Seminario Conciliar de Méjico y ha escrito *ad usum privatum* unos *Comentarios y Complementos de Filosofía y Apuntes de Gratia, De virtutibus, De Deo creante et elevante, De novissimis, De Sacramentis in specie*. Es tomista rígido; su pensamiento es firme y erudito; su posición es clara.

El Dr. Hermilo Camacho (1906-), que une a sus amplios conocimientos musicales un profundo conocimiento del tomismo como lo demuestran sus *Adnotationes ad Logicam, Criticam et Ontologiam ad usum privatum*. En crítica sigue de cerca las doctrinas de Boyer, Geny y Naber, S. J. y en Ontología es cayetanista en varios puntos.

El Dr. Francisco Arriba (1889-) es un pensador vigoroso y profundo, que sigue, en líneas generales, a Billot, aunque en algunos puntos acepta la doctrina, no la terminología, de Bañez. Ha escrito *ad usum privatum* *De Deo Uno et Trino, De Verbo Incarnato, De Sacramentis, De Inspiratione, De Ecclesia Christi* y varios jugosos artículos publicados en *Duc in altum*.

El Dr. Salvador Castro Pallares (1911-) tiene, además de sus conocimientos literarios, una capacidad notable para la filosofía. Como polemista es reposado, sincero y amante de la verdad. Defiende el molinismo aun contra algunos de sus mismos compañeros de cátedra. Tiene muy pocas obras publicadas y éstas no son de índole filosófica. Conocemos su pensamiento a través de sus artículos en *Duc in altum*.

No puedo omitir al Dr. Gabriel Méndez Plancarte, (1905-1949) recién-

temente fallecido, quien, aunque dedicado a la literatura y al periodismo, hizo una labor magnífica, con sus clases de filosofía, en las mentes de sus alumnos, a muchos de los cuales orientó por la senda del pensar dejándoles la inquietud y el amor por la especulación. No escribió obras propiamente filosóficas.

El Dr. Octaviano Valdez (1901-) va por cauces artísticos y literarios; empero no por eso ha dejado de cultivar la filosofía. Actualmente es profesor de Teodicea. Como poeta tiene fama y como historiador ocupa un lugar digno entre otros muchos. Ha escrito ad usum privatum *Glosas de Filosofía*.

Ultimamente el Dr. Alfonso Castro Pallares ha llegado de Roma a volcar sus amplios conocimientos filosóficos en las mentes de los seminaristas. Conoce muy bien las tendencias del pensamiento moderno y sabe juzgarlo a la luz de la Escolástica. Hasta ahora sólo ha escrito algunos artículos. Todos los anteriores son profesores del Seminario Conciliar de Méjico.

En los Seminarios de los Estados hay también sacerdotes competentes y con verdaderas aptitudes para la filosofía; pero su pensamiento no traspasa los umbrales del Seminario, porque las circunstancias sólo les permiten escribir sus obras ad usum privatum en mimeógrafo. La escasez de sacerdotes, fruto nefasto de las revoluciones y persecuciones religiosas, trae consigo un gran aumento de trabajo, que no permite a los que tienen afición y capacidades para la filosofía desarrollar sus actividades científicas y dar a conocer lo que, a pesar de todo, van escribiendo. Así se malogran muchas y bellas esperanzas para la filosofía. Bien es cierto que casi todos los Seminarios tienen su revista; pero ésta más bien es de carácter literario y cultural que propiamente filosófico. Sólo tres o cuatro revistas de Seminario publican ordinariamente artículos filosóficos; y aun éstos son, la mayoría de las veces, ensayos de los alumnos.

El Suarezianismo tiene sus representantes en los jesuitas profesores del Colegio Máximo Ysletense. Ellos han publicado el magnífico *Cursus Philosophicus Ysletensis*, que sin discusión es uno de los mejores, más completos y modernos cursos filosóficos contemporáneos. La crítica así lo ha reconocido y lo comprueba el hecho de que casi todos los volúmenes han llegado en poco tiempo a la segunda edición.

El R. P. Dr. Julio Dávila, S. J. (1886-) es autor de *Introductio ad Philosophiam et Logica, Crítica y Metaphysica Generalis*. La *Crítica* ha sido considerada la mejor obra del P. Dávila; sin embargo la *Metafísica* no merece mucho en comparación de otras, aunque falten en ella las tendencias contemporáneas en Metafísica que sirven para compararlas con las doctrinas de la Escuela y aprovechar lo que tiene de aprovechable.

La *Cosmología* y la *Psychologia* (2 Vol.) fueron escritas por el R. P. Dr. Jacobo Morán S. J. (1895-), espíritu penetrante y cuidadoso que ha sa-

bido unir lo antiguo con lo moderno, pues en la *Cosmologia* trata, con los temas tradicionales, doctrinas científicas modernas, que demuestran su competencia en matemáticas, físicas y química. En la segunda edición de la *Cosmologia* añade varios puntos de *Epistemologia* de las ciencias y promete publicar *De Quaestionibus scientificis cum Philosophia connexis*. La *Psychologia* también tiene en cuenta los adelantos científicos y los combina con las tesis tradicionales. Si algunas veces se nota cierta concisión en algunos puntos se debe a que se trata de *Cursus* y no de una monografía. Para mi gusto la mejor obra de todo el *Cursus* es la *Cosmologia* por su solidez y modernidad.

El R. P. Dr. Rafael Martínez del Campo S. J. (1888-) escribió la *Theologia Naturalis* y la *Philosophia Moralis* (2 vol.) del *Cursus*. Respecto a la *Teodicea* diremos que sigue, muy de cerca a veces, las huellas del P. Descoqs, S. J., sin que por esto deje de apartarse de él en varios puntos. Tiene el P. Martínez del Campo algunas doctrinas personales como, por ejemplo, hacer consistir la esencia metafísica de Dios en dos cosas: 'esse per se subsistens et a se'; pero sus razones a nadie han convencido de que así sea. En ocasiones, por conciliar el pensamiento tomista con el suareziano, en realidad se aparta de los dos; véase, por ejemplo, lo que dice acerca de la acción creativa de Dios.

En estas dos obras molesta un tanto la abundancia de cuestiones secundarias con detrimento de las principales. El P. Martínez ha escrito también *Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et de concursu*, obra de indiscutible mérito alabada unánimemente por autores de diversas posiciones escolásticas, aunque los tomistas juzgan que se aparta evidentemente del auténtico pensamiento del Aquinate.

Con el libro *¿Determinismo o finalismo?*, publicado en 1934, y con el artículo *Demostración a priori de la existencia de Dios en Escoto y San Buenaventura*, aparecido en *Ensayos*, VIII, p. 110-128, queda cerrada la producción filosófica del P. Martínez del Campo, S. J.

El Dr. José Sánchez Villaseñor, S. J. (1911-) es profesor de Filosofía de la Naturaleza, Metafísica e Historia de la Filosofía en el Centro Cultural Universitario. El Dr. Sánchez Villaseñor, a pesar de su juventud, muestra un conocimiento amplio y profundo de las filosofías modernas y en especial del existencialismo. Es crítico penetrante y delicado, de un estilo no sólo ameno sino bello muchas veces. Su conocimiento de la *Historia de la Filosofía* le ha dado tema para varias obras que actualmente prepara; piensa publicar una obra cuyo tema sea la cosmovisión del hombre contemporáneo; otra, acerca de la ontología del conocimiento, función y origen de las Ideas de Platón. Tiene una obra —inédita— sobre el sentido de la intuición en la filosofía de Bergson.

Hasta el presente ha publicado: *El sistema filosófico de Vasconcelos*, *José Ortega y Gasset-Pensamiento y Trayectoria*, (de esta obra hay versión al inglés), *La Crisis del historicismo*, *Introducción al Pensamiento de Jean Paul Sartre*. Ha escrito varios artículos entre los que podemos citar: *Sistemática y Problemática*, *La intuición y su trayectoria*, *El Drama de la Metafísica*, *Sartre y la filosofía del absurdo*, (una síntesis de *Introducción al Pens.* de J. P. Sartre). Esperamos la publicación de las obras que todavía tiene inéditas el P. Sánchez, y sobre todo, esperamos que sus aptitudes para la filosofía vayan madurando más y más y se plasmen en obras de la fuerza, de la penetración y de la trascendencia filosófica a que nos tiene acostumbrados.

De una tendencia completamente distinta es el R. P. Dr. Eduardo Iglesias, S. J. quien después de escribir muchas obras de apologética, controversia, exegéticas, históricas y de otra índole, sorprendió a muchos con una obra que vino a despertar una cuestión removida en 1923 por el P. J. Stufler, S. J. y que ya casi se había olvidado, por lo menos en nuestro medio. Me refiero a la obra *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante* (1946-), en la cual el P. Iglesias sustancialmente propone la tesis del P. Stufler, es a saber, que el concurso de Dios en las acciones de las creaturas es sólo mediato y que ésta es la auténtica doctrina de Sto. Tomás. Esta doctrina mereció la desaprobación de la mayoría y sólo unos cuantos estuvieron de acuerdo con el P. Iglesias, por lo menos en el enfoque de la cuestión. El P. Hellin, S. J. al hacer la mención del libro en la revista *Pensamiento* pone varios reparos a la tesis del P. Iglesias, a los cuales éste contesta en *Christus*. Después el P. José de Jesús Herrera hace una crítica especialmente de la terminología empleada por el ilustre jesuita. El Dr. Salvador Castro Pallares insiste en la parte doctrinal y se muestra adversario de la sentencia del P. Iglesias, quien responde con el artículo *El Curioso fenómeno histórico de un problema fundamental*. A esto el Dr. Castro Pallares contesta con su artículo *Reflexiones*, que termina con estas palabras: "El hecho de que no esté de acuerdo con la tesis del P. Iglesias, no quita nada de mi admiración y respeto por su persona y por su obra. Considero que su trabajo es digno de todo encomio, simpático por su inquietud revolucionaria y precioso porque da luz en muchos pormenores del intrincado problema". El P. Iglesias guardó silencio. Y después de dos años de silencio habló con su nuevo libro *De Deo Creationis finem exsequente* (1951) donde insiste sobre el mismo tema desde el punto de vista teológico. Y llega a decir que la teoría de la ciencia media no se encuentra en Sto. Tomás y que debe corregirse: "El sistema de la ciencia media supone el concurso inmediato.... Ahora bien si se admite como hipótesis que el concurso inmediato es ajeno de la mente de Sto. Tomás etc.," (o. c. p. 84). Y para terminar escribe: "At nos-

tra hypothesis non est mera et arbitraria hypothesis. . . . et iam hic et nunc, non obstantibus et auctoritate recentiorum theologorum et communi eorum sententia, saltem dicenda est solide probabilis" (o. c. p. 302), porque es "potissimum doctrinam cohaerentem et sibi constantem qua Doctor Angelicus dogmata explicabat" (ibid). Muchos pensadores mejicanos no están de acuerdo con esta conclusión ni con la doctrina mediatista, tema central del libro, y de seguro saltarán a la palestra para discutir la tesis del P. Iglesias. Esperamos que de tales controversias brote la luz.

Como se ve el P. Iglesias nada tiene de suareziano y es más bien un revolucionario dentro de la Escolástica.

Siguen la trayectoria del *Cursus Ysletensis* sólo en el Seminario Pontificio Nacional Mejicano dirigido por los RR. PP. Jesuitas, en el Seminario de Oajaca, y en el Seminario Mayor de los PP. Josefinos, por lo menos parcialmente y con claras influencias de los suarezianos españoles, pues en los demás Seminarios se profesa el Tomismo, a veces "avec férocité", como dice Maritain.

El movimiento escotista tiene sus representantes en los RR. PP. Franciscanos, entre los que sobresale indiscutiblemente Fr. Fidel de J. Chauvet, O. F. M. (1908-). De 1935 a 1943 fué profesor de filosofía en diversos coristados de su Orden. Fruto de estas actividades docentes es el *Cursus Philosophicus ad usum privatum*, del cual es el principal autor. A él se deben *Ontologia*, *Psychologia* (racional y experimental), *Theologia Naturalis*, *Prelecciones de Historia de la Filosofía*, *Psicología experimental*, *Apuntes de Pedagogía e Introducción a la Filosofía Matemática*.

El Dr. Chauvet sólo ha publicado (hablo de obras filosóficas) *Las Pasiones*, algunos artículos de *Historia de la Filosofía* en la revista *Vida y El influjo de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino sobre el desenvolvimiento de la filosofía franciscana*, aparecida en la revista *Anales*. El pensamiento del P. Chauvet es eminentemente filosófico y su capacidad para la metafísica es notable. Une la penetración con la claridad y, aunque sigue la doctrina de Escoto, no por eso desprecia el tomismo. Lástima que sus actividades actuales no le permitan seguir cultivando la filosofía. Ahora se dedica con éxito a la Historia y de vez en vez ha dado algunas Conferencias filosóficas a los Coristas de la Provincia de Méjico, de la cual es Provincial. Ojalá no esté lejano el día en que saque a la luz pública sus obras filosóficas para que los no escolásticos, y los escolásticos también, gusten toda la hondura filosófica que tiene su pensamiento. *La Philosophia Morális* del citado *Cursus* fué escrita por el R. P. Dr. Agustín Báez, O. F. M. y la *Cosmología* lo fué por el R. P. Dr. Fernando Ortiz, O. F. M.

Entre los estudiantes franciscanos hay algunos que prometen ser continuadores de los autores del *Cursus*; en sus artículos muestran decidida afi-

ción y capacidades para la filosofía. Por ahora son apenas bellas esperanzas que el tiempo se encargará de aquilatar.

Pero el escolasticismo no sólo es cultivado por el clero sino también —brillantemente— por varios pensadores laicos y que profesan decididamente el tomismo, o mejor, el neotomismo. El principal de los tomistas laicos es el Dr. Osvaldo Robles (1904-), restaurador de la filosofía tomista en la Universidad Nacional. Desde 1936, gracias al espíritu comprensivo del Dr. Antonio Caso, el Dr. Robles ha hecho resonar con decisión, solidez, dignidad y brillantez en las aulas la voz de Tomás de Aquino, expulsada y despreciada por los positivistas y liberales que rehusaban oír todo lo referente al catolicismo. El Dr. Robles es un pensador extraordinario, que une a su tomismo viviente un conocimiento amplio y profundo de las filosofías modernas y contemporáneas, conocimiento que le permite armonizar lo que tienen de verdad con su tomismo y refutar con seguridad y valentía lo que tienen de falsedad. Como profesor el Dr. Robles es un brillante expositor, que da calor y expresión a su palabra, porque ésta nace de una íntima convicción y de una erudición sólida y positiva. Pero no se contenta con despertar el interés de sus discípulos sino que se entrega íntegramente a su formación intelectual hasta que queda en ellos orientada la vocación filosófica, cuando la tienen. El Dr. Robles es un forjador de filósofos. Se ha dicho que como crítico es muy apasionado e injusto. Apasionado sí lo es, porque sabe qué doctrinas juzga y desde qué punto las enfoca; pero no es injusto. Su palabra es seca, certera, decisiva, implacable. "El Dr. Robles, ha escrito Clarence Finlayson, representa en Méjico el tomismo viviente y es uno de los más altos representantes del pensamiento del Aquinate en nuestra América. Hoy que en nuestro continente empieza fuertemente a brotar el pensamiento filosófico, me es grato constatar que el Dr. Robles es uno de los pensadores de vanguardia. La labor intelectual ha sido en uestros medios y por sus condiciones ambientales una obra semi-heroica... Robles es uno de los que comprenden que las inteligencias de hoy tienen sed de pureza doctrinal. El ilustre y eminente tomista mejicano posee una enorme erudición, que lo habilita para exhibir ampliamente múltiples y variados sectores de la filosofía sin sumergirse en ellos como extensión enciclopédica, sino adentrándolos en la vida de los grandes principios que piensa y más profundamente vitaliza en plenitud eidética".

El Dr. Robles ha publicado: *El alma y el cuerpo*, *La teoría de la idea en Malebranche y en la tradición filosófica*, *Esquema de antropología filosófica*, *Fray Alonso de la Vera Cruz. Los libros del alma de Aristóteles* (lib. I y II, Introducción, Versión y Notas), *Estudios escogidos de J. Diez de Sollano y Dávalos* (Prólogo y Selección), *Propedéutica filosófica* (que ha sido traducida al inglés con este título *The Main Problems of Philosophy*).

Introducción a la Psicología científica, que en tres años lleva ya dos ediciones, y *Filósofos mejicanos del siglo XVI*. De sus artículos de revista recordamos: *Esquema de axiología*, *La Metafísica de la causa y el principio de finalidad*, *Esquema de Ontología tomista*, *El movimiento filosófico neoescolástico en Méjico*, *José Vasconcelos el filósofo de la emoción creadora*, *Antonio Caso y el heroísmo filosófico*, *El pensamiento ético de José Vasconcelos*, *Kant y la metafísica*, *Gnoseología fundamental*, *Noética del contingente y metafísica existencial*. Además de los cursos que da en la Universidad Nacional y en el Centro Cultural, ha pronunciado muchas Conferencias en diversos centros culturales del país y del extranjero. Es miembro honorario y correspondiente de muchas Sociedades filosóficas de distintas naciones. Sólo en Méjico no se le aprecia como se merece. El Dr. Osvaldo Robles es una figura filosófica internacional.

El tomismo del Dr. Robles no es un tomismo abstracto y seco, sino un tomismo vital y cordial, que forma parte de su misma personalidad. Aunque se inspira frecuentemente en Juan de Sto. Tomás y J. Maritain, se aparta frecuentemente también de ellos. "Me ligo a Maritain —dice él mismo— en lo que se refiere a toda la parte especulativa de su filosofía, porque me parece que de todos los tomistas contemporáneos es él quien realiza el ideal del tomismo: la síntesis ideal de todas las verdades. Sin embargo, yo doy a mi tomismo viviente un matiz propio, pues agrego a la síntesis ideal de las verdades, algunas conclusiones de corrientes filosóficas no tomadas en cuenta por Maritain, como son preferentemente las de la fenomenología alemana contemporánea, en las cuales veo una gran analogía con las tesis de Sto. Tomás. Discrepo de Maritain en casi todo lo que se refiere a su filosofía política, porque la considero difícilmente conciliable, en sus conclusiones extremas, con la moral y la política derivadas del Evangelio".

El Lic. José Luis Curiel, discípulo del Dr. Robles, es el otro escolástico que hace oír su palabra en las viejas aulas de nuestra Universidad Nacional. Es profesor de Historia de la Filosofía Medioeval, de Psicología general y de Psicología del arte. Es presidente de la sección de filosofía de la Asociación "Fray Alonso de la Vera Cruz", profesor de Psicología del arte en el Centro Cultural y uno de los fundadores de la Sociedad Mejicana de Estudios Psicológicos recién constituida. El Lic. Curiel no es propiamente tomista sino filósofo cristiano, es decir, filosofa sin apartarse del catolicismo. San Agustín es uno de sus autores predilectos. A pesar de su juventud tiene una información erudita copiosa, aunque su vocación y sus aficiones lo llevan a la Estética y a la Psicología. Las actividades a que se dedica le impiden consagrarse totalmente a la filosofía. Por eso, su producción filosófica se reduce a la tesis doctoral: *La realización de los valores estéticos*, *Esencia y existencia de la cultura*, *Filosofía de la música*, *El dinero, fenómeno económico jurídico* y a unos cuantos artículos de revista.

Otro joven que es una promesa para la filosofía escolástica es el Lic. Fernando Soli Pallares, dueño de una sólida formación filosófica y de una capacidad intelectual propicia para la especulación. Es más tomista que el Lic. Curiel. Actualmente es profesor de filosofía en el Centro Universitario "Méjico" y en otros Centros católicos. Para graduarse en leyes presentó la tesis *La justicia y los valores, y tiene ad usum privatum Apuntes de Lógica formal y Apuntes de Etica*, en los que sigue la trayectoria tradicional.

Partidario convencido del tomismo, aprendido en el Dr. Robles, es el joven Lic. Alfonso Zahar V., que une a su conocimiento de la Escolástica una gran inquietud y un espíritu comprensivo para las filosofías contemporáneas. Quiere aprovechar la problemática filosófica moderna para insertarla en el viejo tronco de la Escolástica; quiere armonizar el pensamiento de hoy con el de Sto. Tomás de Aquino. Para Zahar V. es una necia miopía desentenderse de los aportes del historicismo, de la fenomenología y del existencialismo, porque al fin y al cabo muchos de sus temas de una manera o de otra se derivan del Escolasticismo; negarlos o despreciarlos es querer que el tomismo sea una filosofía de su tiempo y no una filosofía viva, abierta y comprensiva de lo actual. Tenemos que ser de nuestro tiempo sin dejar de ser escolásticos. Como crítico el Lic. Zahar es certero y sagaz: en su concepto Sartre es un anormal que se vale de la filosofía y del drama para divulgar su caso patológico.

El Lic. Zahar imparte en el Centro Cultural Universitario un Curso sistemático de Filosofía y el Curso monográfico de Etica metafísica, en el que sigue la trayectoria del Can. Dr. Octavio N. Derisi en su obra *Fundamentos metafísicos del orden moral*. Tiene publicados *La filosofía de la ley según Domingo de Soto*, *Apuntes de Etica ad usum privatum* y algunos artículos de revista como *Fray Francisco Naranjo*, *Fray Juan de Gaona y el Colegio de Sta. Cruz de Santiago*, y algunos más aparecidos en la revista *Corporación*.

El Lic. Zahar es demasiado joven para exigirle más; pero su maduración filosófica no está muy lejana y es prometedora de muchas cosas buenas para la filosofía escolástica.

Un pensador que ha iniciado su vida filosófica con un magnífico ensayo es el Dr. Agustín Basave. El ensayo lleva el nombre de *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, un bosquejo valorativo (1950)*, en el que en forma brillante y original expone el pensamiento de los conocidos personajes españoles y los analiza para juzgarlos a la luz de la filosofía escolástica moderna.

De sus artículos recuerdo *la Metafísica de José Vasconcelos*, y *La Estética de José Vasconcelos*, donde se revela conocedor del tomismo y de las filosofías modernas, lo mismo que de la ciencia contemporánea. Su capaci-

dad para el análisis y para la exposición es excelente; su estilo es claro y a veces brillante y emotivo; su pensamiento, diáfano y seguro. La filosofía escolástica tiene fundadas esperanzas en el Dr. Agustín Basave.

El Lic. Antonio Gómez Robledo tiene predilección por el pensamiento agustiniano y se ha dedicado con cariño a la filosofía. Ha publicado: *Política de Victoria, Filosofía y Cristianismo, La Filosofía en el Brasil*, y algunos artículos en diversas revistas.

Sin ser propiamente escolástico, el Lic. Eduardo Pallares filosofa dentro de la ortodoxia y ha publicado: *Introducción a la Filosofía y El Derecho Deshumanizado*.

El Lic. Alfonso Rubio y Rubio se muestra partidario de la axiología; pero entronca los valores con la metafísica escolástica. Así lo ha hecho en su libro *La Filosofía de los valores y el Derecho*. Hace algún tiempo que el Lic. Rubio no ha vuelto a la producción filosófica y se contenta con explicar —bellamente por cierto— la filosofía y escribir literatura. En Rubio y Rubio, ¿la literatura opacará a la filosofía?

Hay otros valores nuevos que han sido formados en la escolástica y que siguen con ahínco su trayectoria y que todavía no terminan su período de formación filosófica y cultural. Mañana serán voces potentes que difundirán la filosofía de Sto. Tomás. Me refiero en especial al joven Prof. Bernabé Navarro, autor de *La introducción de la filosofía moderna en Méjico*, y al Sr. Rafael Moreno M.

Hay además muchos otros que, sin dedicarse profesionalmente a la filosofía, tienen talento para ella y una formación escolástica suficientemente sólida. Tales son, entre otros, el Lic. Daniel Kuri Breña, el doctor José Fuentes Mares, el Lic. Isaac Guzmán Valdivia, el Lic. Manuel Mendoza, el Lic. Luis Medina Ascencio, el Lic. Antonio Alcocer, el Lic. Leopoldo Baeza y Acévez, el Sr. Francisco Javier Belgodere y el Sr. Pedro Zuloaga.

Con esto se ve que el movimiento escolástico en Méjico es tan importante, y tan moderno como el de otros países. Es poco conocido ciertamente, pero ello se debe a las circunstancias en que se desarrolla y al desprecio oficial que trata de negarlo. Para que se advierta cómo es juzgada la Escolástica por varios de nuestros filósofos, léanse los testimonios siguientes: "La lógica y la dialéctica constituyen el contenido esencial del método escolástico. . . . La propia estructura jurídica de la Colonia. . . descansa sobre principios de la filosofía escolástica. Lo característico de esta legislación era convertir a la Iglesia y al Estado en poderes totalitarios que penetraban en todas partes. . . . Esta absorción absoluta de los individuos los hace perder la voluntad propia, la iniciativa personal, pues todo depende del Estado o de la Iglesia. Contribuye a determinar esta anulación del individuo la concepción tomista de que la voluntad está sometida al intelecto y que *el individuo*

[yo subrayo] es un accidente que debe ceder el paso a la verdadera realidad que es lo universal. Sólo el nominalismo reconoció la realidad de los individuos, pero la Iglesia Medioeval adoptó la tesis platónica que traslada esta realidad a los universales". (Samuel Ramos, *La Filosofía*, apud Méjico y la Cultura 1946, p., 560).

¡Cuánta ignorancia en tan pocas frases! ¡Y pensar que el Sr. Ramos es el historiador de la filosofía mejicana!

Por su parte el Prof. Juan Hernández Luna en su artículo *La Filosofía contemporánea en Méjico*, después de referirse brevísimamente al "movimiento neoescolástico mejicano de nuestros días", presentando entre otros a Oswaldo Robles como "tomista heterodoxo" y a Fidel Chauvet como "tomista escotista", concluye: "Este movimiento escolástico y neoescolástico representa la ideología oficial de la Iglesia Católica y de los núcleos de población conservadores de Méjico. Desde el punto de vista filosófico, es un mero trasplante de la tradición filosófica tomista europea y un intento de resucitar en Méjico una filosofía muerta de muerte natural, como es la medioeval o escolástica". ¿Habría consultado el Prof. Hernández Luna las obras de los escolásticos mejicanos, para afirmar tales despropósitos? No las ha consultado, como tampoco ha consultado las de los escolásticos medioevales. El Prof. Hernández Luna ignora lo que es la filosofía escolástica.

Y como él piensa la mayoría de los profesores de la Universidad Nacional: desprecian la Escolástica porque la ignoran.

(Concluiré).

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE EL OBJETO DE LA SOCIOLOGIA

Respuesta al Dr. César Pico (a)

En contestación a mi nota aparecida en el N°. 23 de esta Revista, el Dr. César E. Pico ha publicado en la entrega siguiente una larga respuesta a fin de "solventar dificultades y enderezar razonamientos". En ella sostiene que yo no habría *visto su tesis*, sólo habría *razonado* sobre los términos empleados en sus estudios que fueron objeto de mi nota; además, por causa de la *novedad* de tal tesis y de la dificultad para ver lo social en estado puro, alienta pocas esperanzas de llevarme "a una captación comprensiva de la mismidad de lo social".

En toda la nota del Dr. Pico campea su segura conciencia de ser algo así como un pionero en tierras insospechadamente vírgenes, lanzado tras las huellas de su maestro Ortega a recorrer por rutas inéditas la "selva aspra e forte" de "esas realidades pseudo aparentes y en verdad clandestinas" a cuya suerte pertenecería lo social. Influido por tal dominadora certidumbre no se extraña de que los ajenos a esa empresa no logren ver o comprender lo que en ortodoxo léxico orteguiano llama "la mismidad de lo social". Aun más, cree con firmeza, quizá gozándose juguetonamente, que *escandaliza* a muchos y en primer lugar a mí con la osadía de sus aseveraciones, que me deja literalmente *perplejo y desconcertado*; cree asimismo que mis dificultades derivan de que por mi *mentalidad tradicionalista* en exceso, mi resistencia *empecinada* a las novedades, mis *preferencias terminológicas* y la obsesión de mis *prejuicios políticos* (sic), me ocurre a diferencia de lo que con él acontece, no vivir en el estilo de la cultura contemporánea. Por último, y en contraste también con la asepsia metódica del "homo theoreticus" verificado con rigor cabal en su persona, como lo anota en su interesante apunte autobiográfico, me perturbarían las inveteradas preocupaciones ético-finalistas, que él con escandalizador desenfado y con el auténtico pathos de la teoreticidad califica resueltamente de beaterías y ajenas al espíritu científico especulativo. Tal la actitud fundamental que se manifiesta en la respuesta del Dr. P. y a la que quiero dedicar unas pocas líneas antes de ocuparme en particular de cada uno de los puntos de la cuestión.

Ante todo, quédese tranquilo el Dr. Pico y sin cargos de conciencia: no escandaliza a nadie, a lo menos no a mí, ni sus tesis dejan desconcertado ni perplejo a ninguno. En general, su actitud comporta reeditar el viejo debate tradición-progreso en el seno del tomismo; debate, a cuya solución en los casos particulares nada aportan los remanidos epítetos y calificativos de ca-

(a) Véase SAPIENTIA, N°. 24, págs. 125-136.

libre diverso que representantes de una y otra postura suelen disparar contra la posición reputada adversaria. Sabido es, aunque sea menester recordarlo, que los argumentos ad-hominem en el sentido inferior del vocablo hacen avanzar muy poco en el conocimiento de la verdad. Y sólo de verdad y de fundamentos legítimos, es decir verdaderos, se ha de tratar en un diálogo entre amigos de la sabiduría. Y en el caso concreto de que ambos dialogantes sean tomistas, la tarea indagadora o la polémica, facilitada por la adhesión a principios comunes, ha de ceñirse a juzgar los puntos del problema a la luz de tales principios, sin introducir en el diálogo elementos de indudable impertinencia, cualquiera sea el grado de autenticidad con que expresen estructura y estados de la respectiva psique originaria. De mi posición sé decir que no aspira a ser por cima de todo ni tradicionalista ni progresista: sólo procura ser *verdadera*. Nada más ni nada menos. Con todo, no puedo dejar de referirme a ciertos puntos de la réplica del Dr. P. El *primero*: la pretendida novedad de su tesis; a ella aludo infra en el párrafo VI. El *segundo*: su aseveración de que no he visto ni entendido su tesis. Después de esta nueva nota mía el lector podrá saber a qué atenerse respecto a la exactitud de tal aserto; pero de momento es pertinente anotar que, curiosa coincidencia, el Dr. P., en general, *no ha visto* las dificultades que antes le opuse, con lo que este diálogo llevaría camino de desembocar en un pintoresco duelo de ciegos. Mas de mi parte haré lo posible para que no sea ése el carácter del diálogo. El *tercero*: La alusión al estilo de la cultura contemporánea en oposición a los estilos perimidos. Para quien repare en la estúpida ambigüedad de la expresión "cultura contemporánea" que mienta un contenido asaz heterogéneo y aun discordante, las alusiones del Dr. P. con ser "harto sutiles" aparecerán como embotadas y sin nervio por causa de la equivocidad que las afecta.

Ahora bien, en el curso de mi nota me ceñiré en lo posible al orden de la anterior, con lo cual le será más fácil al lector seguir el desarrollo del diálogo.

I. A. La respuesta del Dr. Pico a mi primera observación comporta, sin que él lo pretenda, una justificación a posteriori de los motivos que me indujeron a sugerirle la conveniencia de indicar qué doctrina era la suya respecto de la especificación de los saberes, pues no aparecía mención alguna de ella en sus escritos. Sin conocer qué tesis sustenta un autor sobre la distinción específica de los saberes no puede discutirse con él el problema particular de cuál sea la naturaleza de un saber determinado. Por cierto que es posible conjeturarla partiendo de los criterios ejercidos por él en el examen del problema particular, mas para obviar los riesgos de interpretación es harto más seguro solicitar la aclaración al propio autor. Y ésta era tanto más necesaria cuanto que, a pesar de los indicios de que el autor estimaba tomista su doctrina epistemológica de base ⁽¹⁾, su actitud en orden a determinar la naturaleza de la sociología mostraba *prima facie* algunas incongruencias con ciertos principios epistemológicos tomistas, a las que luego aludiré. La alternativa era así muy simple: o el Dr. P. asumía la doctrina epistemológica tomista, y en ese caso era menester luego pedirle que mostrase cómo resolvía

(1) Lo declara ahora explícitamente.

ciertas incongruencias, a lo menos aparentes, con los principios de esa doctrina, o la abandonaba para adherir a otra o para formular personalmente una distinta. A raíz de mi observación mi interlocutor declara que acepta la doctrina epistemológica tomista. En buena hora, pero *de lo que aquí se trata, precisamente, es de la especificación de los saberes* ⁽²⁾, mas P. nada dice sobre esto, con ser uno de los puntos capitales del problema; se desliza, en cambio, hacia la amplificación del concepto de ciencia ⁽³⁾ y hacia la distinción entre saber especulativo y saber práctico. Pero para determinar su tesis sobre la especificación de los saberes no son suficientes ni mucho menos sus dos alusiones, una al sentido aristotélico de la palabra causa formal, la otra a la distinción entre saber teórico y saber práctico. Aun admitidos esos dos supuestos, es posible una divergencia en torno a los principios propios de que depende la distinción específica de los saberes ⁽⁴⁾. Parecería que P. *no ha visto mi dificultad*; por ello debo esforzarme por trazar esta vez con mayor prolijidad sus perfiles. Por de pronto, ¿en la cuestión indicada adhiere al tomismo histórico o al tomismo "viviente"? ¿Adhiere o no a la tesis común de los tomistas enunciada por Juan de Sto. Tomás (y desnaturalizada por la interpretación de algunos propugnadores de un tomismo sedicente "vivo"): "Sumitur ergo species scientiarum ex diversa immaterialitate obiectiva seu fundamentali" ⁽⁵⁾? Me temo que no, porque le veo "aceptar *plenamente* la distinción maritainiana acerca de estos dos modos fundamentales de conceptualizar y definir" (Resp. p. 136) ⁽⁶⁾; y se sabe que el filósofo francés no ha podido mostrar la congruencia de su doctrina sobre la especificación de los saberes con ciertos principios epistemológicos tomistas ⁽⁷⁾.

B. En este mismo acápite, al referir las dos alusiones "suficientes para las necesidades de su exposición, P. menciona en segundo término "la distinción cualquiera que sea para el caso, entre saber teórico y saber práctico" (R. p. 126).

Frente a una cuestión en que importa decisivamente determinar con rigor qué significan respectivamente saber teórico y saber práctico, mi interlocutor estima que basta con afirmar así, a secas, la distinción entre ambos saberes "cualquiera sea para el caso". ¿Mas cómo podría ser "cualquiera"? ¿Acaso con decir teórico (o especulativo) y práctico está todo dicho? ¿Es lícito soslayar la intrincada y compleja problemática que comporta esa distinción? Es obvio que antes de determinar el carácter especulativo o práctico de una disciplina, es menester previamente saber qué sentido preciso se

(2) Cf. mi nota anterior, p. 67, 1.

(3) En ningún momento de mi nota anterior he puesto en cuestión este punto.

(4) Repárese solamente en la diversidad doctrinal entre las direcciones escolásticas de reconocida inspiración aristotélica.

(5) *Cursus Phil.* Log. II P. q. 27 a 1 (ed. Reiser) p. 828, a. - Cf.: "... diversae species scientiarum non sumitur ex sola diversitate rerum in se, sed ex diversa abstractione seu modo cognoscendi et illuminandi objecta" op. cit., *Phil. Nat.* I P. q. 1 a. 2, p. 18. Es oportuno anotar de paso que la doctrina subyacente a las aseveraciones de P. sería muy afín a la de Suárez: cf. J. A. SCTO. THOMA: op. cit. Log. p. 820.

(6) Y además, como se mostrará en el apartado siguiente, su doctrina sobre la especificación de la sociología denotaría que no acepta la tesis enunciada por J. de S. Tomás.

(7) Cf. J. RAMIREZ: *De philosophia morali christiana*, Divus Thomas, 14. Bd. 2Heft, Juni 1936, p. 186-190.

asigna a uno y otro de esos calificativos. A poco que se repare en la difícil controversia, dentro y fuera del tomismo, en torno a este problema, resulta sobremanera extraño que el Dr. P. crea haber dejado las cosas suficientemente aclaradas con sólo manifestar que acepta dicha distinción "cualquiera que sea para el caso". Volveré sobre esto infra al ocuparme del último acápite, ⁽⁸⁾ pues aquí me interesa únicamente destacar la necesidad insoslayable de precisiones sobre "especulativo" y "práctico".

C. El Dr. P. para justificar su admisión de una *ciencia* especulativa de lo social declara que el término ciencia "importa en este caso una amplificación de sentido dentro del cual cabe no sólo el que, desde los griegos, tiene en la tradición escolástica, sino también el que tiene vigencia en los tiempos modernos" (R. p. 126, e). Ciertamente las definiciones de nombres son libres, y no seré yo quien pretenda negarle esa libertad de usar los términos como mejor le pluguiere. Pero, primero, a un tomista, como se declara el Dr. P., es lícito reclamarle que indique el sentido en que usa los términos, cuando lo emplea con una significación evidentemente ajena al uso tomista, y con mayor razón cuando, como en el presente caso, los absurdos del "cientismo" en el estudio de lo social aconsejan eliminar cualquier ambigüedad, aun corriendo el riesgo de sobreabundar en precisiones. En sus trabajos anteriores P. no ha observado esa cautela, quizá para no ser acusado de ceder a "preferencias terminológicas"; aun más, ha emplazado sus afirmaciones sobre la sociología como ciencia en un contexto harto equívoco ⁽⁹⁾. Quiere aclarar el sentido ahora, a raíz de mi nota, y hay que agradecerle la deferencia. Sin embargo, convendrá conmigo en que tal amplificación comporta una problemática que él, sin duda por razones de brevedad, soslaya en su respuesta. Por lo pronto, ¿cuál es el sentido *común* a la noción del tomismo tradicional y a la noción que goza de vigencia en los tiempos modernos ⁽¹⁰⁾? Y ¿de qué modo es común? Y ¿cuáles las diferencias que lo contraen? ¿O hay una mera identidad nominal con absoluta disparidad nocional?

En segundo lugar, P. alude al "admirable e ingente acervo de la moderna ciencia probabilística"; pero sin pretender negar, ni mucho menos, el valor de ciertas conclusiones en términos de probabilidad, entiendo que para la epistemología tomista el problema consiste en determinar la índole, valor y ubicación de tales conclusiones dentro del organismo del conocimiento humano ⁽¹¹⁾. Sobre este problema nada dice el Dr. P.; Ortega habría quizá anunciado su propósito de abordar el tema en otro ensayo de próxima aparición y con un título sugestivamente desconcertante. Y claro está que a menos que tal problema sea abordado resueltamente, poco se avanza, en perspectiva epistemológica, con admitir sin más el valor de tales conclusiones probabilísticas.

(8) Y también aunque incidentalmente en el apartado IV.

(9) Cf. su *Comun.* p. 1747-1748.

(10) En la hipótesis, harto problemática, de que haya una noción vigente en los tiempos modernos y a la vez eludiendo la cuestión de cuáles sean los tiempos modernos.

(11) Por su parte, el Dr. de Koninck, bastante informado, según parece, de la ciencia moderna, llega a declarar refiriéndose a las teorías científicas que: "Voilà pourquoi nous ne pouvons même pas avoir en ce domaine une science quia". Prólogo del *Précis de Psychologie thomiste* de Stanislas Cantin, Université Laval, Québec, Canadá, 1948, p. LXXVI in fine.

II. Antes de considerar el punto central de este acápite dejo constancia de que no he hablado en ningún momento de "la solidez actual de la sociología tomista", como me hace decir mi interlocutor.

Ahora bien, dije en mi nota anterior que la proposición con la que comenzaba el art. del Dr. P. no era de un contenido tan evidente como su autor pretendía. En su respuesta P., además de recomendarme con generoso paternalismo cautelas y más cautelas, indica que tal objeto formal ⁽¹²⁾ lo constituye la que él denomina sociedad por excelencia.

En este punto he de anotar que P. tampoco ha visto mi dificultad; y ello así quizá porque se figura que comparto su tesis sobre la especificación de los saberes, lo que no ocurre. Si P. suscribiese la tesis antes reproducida de J. de Sto. Tomás no podría decir sin comprometer la coherencia que el objeto formal (es decir *propio*) de la sociología es la sociedad, así entienda este término en toda su amplitud o lo ciña a designar la que llama "sociedad por excelencia" ⁽¹³⁾, pues no habiendo "distinta inmaterialidad objetiva o fundamental" no hay ni puede haber ciencia *distinta* ⁽¹⁴⁾. Si P. tiene la tesis enunciada por el gran tomista por no admisible ya a este nivel de los tiempos, que lo declare, muestre su falsedad y proponga en su reemplazo la solución verdadera. Pero, mientras tanto, es lícito tal vez atenerse al pensamiento formulado por J. de S. Tomás, en general guía seguro en materia de autenticidad tomista.

Además no está bien claro cuál sea el contenido del objeto formal de la Sociología en la tesis de P.; ⁽¹⁵⁾ ni tampoco resultan muy netos los límites con las otras disciplinas, por falta de un riguroso establecimiento de las relaciones entre los pretendidos objetos respectivos. Ello se verá en el curso del examen siguiente.

A. Sobre la distinción entre sociología y política (a la que me referiré con más detenimiento en el acápite VII e incidentalmente en el IV) P. creará haber brindado una delimitación suficiente.

a) Sin embargo, cabe preguntarle lo siguiente: 1) ¿la sociología, en su tesis, se ocupa de la sociedad política?; 2) ¿la política, en su tesis, incluye o no la consideración de la "sociedad civil"?; 3) en caso de que una o ambas cuestiones sean resueltas negativamente, ¿cuáles serán los fundamentos de la negación?; 4) en caso de que la primera sea contestada afirmativamente, ¿cuál es la formalidad propia en que la sociedad política es considerada por la sociología?; 5) en el caso de que la segunda cuestión reciba también una respuesta afirmativa, ¿bajo qué formalidad es considerada la "sociedad civil" por la política? Estas precisiones son, en verdad, indispensables para apreciar si la delimitación cuestionada es legítima ⁽¹⁶⁾.

b) Por último, y aunque sobre esto se insistirá en el aparte IV, para mostrar con mayor claridad todavía hasta qué punto son borrosos e indeci-

(12) En el acápite III lo llama "fundamental".. No estaría de más una aclaración sobre este concepto de objeto fundamental.

(13) El Dr. P. admitirá que su determinación es bastante imprecisa; cf. Comun. p. 1741 ínitio, 1742 medio, 1748 medio.

(14) Cf. RAMIREZ, loc. cit.

(15) Aun habida cuenta de su respuesta.

(16) Para plantear el problema en toda su amplitud habría que examinar las relaciones de la sociología con las dos disciplinas práctico-morales que son la Económica (en el sentido clásico) y la Política.

los límites de la sociología en la tesis del Dr. P. respecto de la política, es pertinente advertir que "la sociedad por antonomasia" propuesta como objeto formal (o fundamental) de la ciencia en cuestión no es inequívocamente designada (no digo definida). En p. 14 de su Art. dice P.: la sociedad civil... es decir el ámbito comunitario que incluye la sociedad y la ultranación... "es la sociedad por excelencia...". Para mi interlocutor resultará esto algo meridianamente claro, pero para mí y quizá también para otros que como yo no habrían logrado "una captación comprensiva de la mismidad de lo social", no lo es en igual grado. Por eso interrogo: ¿qué quiere decir "el ámbito comunitario..."? ¿Designa una tercera comunidad que a su vez incluye en su seno a las otras comunidades, la sociedad política y la ultranación? Podría ser (no digo que lo sea), como quiera que luego se la califica como sociedad natural e histórica: pero no puedo estar seguro, pues la ambigüedad afecta principalmente a "incluye". ¿De qué modo de inclusión se trata: lógica o real?

A la vez en su *Comun.* (p. 1748-1749) expresa: "...podríamos considerar a ambas (la sociedad política y la ultranación) como expresión fáctica de la sociedad civil". En el texto transcrito se habla esta vez de "expresiones fácticas" de la sociedad civil o sociedad por excelencia. Mas ¿qué significa aquí este término? ¿De qué tipo es la relación entre lo expresado y sus expresiones fácticas? ¿Corresponde estrictamente a la otra entre ámbito comunitario incluyente y comunidades incluidas?

Y en la respuesta a mi nota (p. 130) P. agrega que el analogado principal del concepto de sociedad (a saber la sociedad por antonomasia) no existe: en el orden ontológico no hay ninguna sociedad por antonomasia.

Para un lector preocupado por desentrañar las intenciones del Dr. P. esta serie de determinaciones denotarían una voluntad de causar perplejidad; mas yo no discierno propósitos y me limito a comprobar las dificultades que tales determinaciones comportan. Si la inclusión aludida es *real*, la sociedad por antonomasia debe existir; si la inclusión es a la manera de un todo lógico que contiene sus partes subjetivas, entonces una de estas partes, sería la sociedad política, y en consecuencia tendría que ser considerada por la misma disciplina que se ocupa del todo lógico correspondiente ⁽¹⁷⁾. Así la delimitación no se presenta con la evidencia que el Dr. P. le atribuye, a lo menos no para mí y a pesar de que he acrecentado mi cautela.

B. Acerca de la Antropología el Dr. P. escribe que "aun cuando se acepte que esta anchísima ciencia) incluya todas las formas de lo social, no se especifica por ninguna de ellas" (Resp. p. 127). Pero ¿cómo sería posible que una ciencia incluyese todas las formas de lo social y fuese distinta de otra ciencia que se ocupa específicamente de una de dichas formas? El doctor Ramírez observa que "ad eamdem speciem pertinet considerare species infimas et individua vaga, sicut et genera ejus suprema" ⁽¹⁸⁾. Luego no es suficiente el criterio de delimitación propuesto por el Dr. Pico, a menos que él niegue con fundamentos serios tal aserto del ilustre tomista ⁽¹⁹⁾.

(17) Vid. *infra* en este mismo acápite el párrafo B.

(18) *De philosophia morali christiana*, Divus Thomas, 14Bd., 1 Heft, März 1936, p. 107. Ya J. de Sto. Tomás (no citado por Ramírez) advertía que "Nam scientia quae agit de aliquo genere, etiam agit de speciebus contentis sub illo" op. cit., *Phil. Nat.* I. P. q. 1 a. 2 p. 17. Cf. *Logica*, II P. q. 26 a. 2.

(19) Sabido es que para ciertos sociólogos no hay distinción entre psicología social y

C. Hay un punto en el que según mi interlocutor yo habría incurrido "en un error que no se justifica absolutamente". Mas ¿qué es lo que he dicho? Que de la sociedad puede ocuparse con derecho incontrovertible la metafísica. Los reparos de P. figuran en su Resp. II in fine.

Pero ¿qué quiere decir P. con su distinción entre "el metafísico, en tanto hombre especialmente dotado" y "el metafísico en tanto metafísico"? Confieso modestamente que para mí el primer miembro de la distinción es poco claro y poco preciso: pues, ante todo, . . . "dotado" ¿para qué? Y luego, ¿qué tipo de consideración realiza ese hombre especialmente dotado cuando determina la índole entitativa de un ser cualquiera?

Lo que agrega en cuanto al segundo miembro denota un concepto poco preciso del objeto de la metafísica, pues el metafísico en cuanto tal no considera sólo los seres reales "que encajan (sic) en el tercer grado de abstracción" (20). El metafísico considera toda realidad (21) en cuanto en ella se cumple la formalidad de que propiamente se ocupa "primo et per se", a saber la "ratio entis" (22).

Lo que yo he sostenido no es que la sociedad sea el objeto formal de la metafísica sino que, al igual que cualquier realidad, es susceptible de una consideración metafísica. Puedo citar en mi apoyo textos concluyentes del Aquinatense (21); además, permítame el Dr. Pico formularle algunas preguntas. ¿A qué disciplina corresponde establecer el carácter real de la sociedad "contra negantes"? ¿A cuál le compete dilucidar el modo de existir que conviene a lo social?

Pero no puedo detenerme en un punto que además de incidental en el diálogo, exigiría un desarrollo más prolijo. Con todo, creo haberme vindicado respecto de la imputación de error doctrinal.

Para concluir este ya largo aparte quiero insistir nuevamente, en pri-

sociología; cf. BLONDEL (Ch.), *Psicología colectiva*, Mexico, América, 1945, p. 228-229. Además, sobre antropología social en tomismo, vid. CH. DE KONINCK, *Sciences sociales et sciences morales*, Laval Théol. et Philos., 1945, vol. 1, n. 2, p. 197-198.

(20) Dejo de lado la cuestión de si el conocimiento metafísico se caracteriza por la abstracción de tercer grado o por la "separatio"; además, la expresión "seres reales" es por lo menos ambigua en ese contexto en que aparece.

(21) Para Aristóteles son objeto de la filosofía primera tanto los *χωριστὰ λόγῳ* como los *χωριστὰ ἀπλῶς*; por éstos tal saber es una "teología", y en razón de aquellos una "ciencia universal".

(22) Por eso Millán Puelles puede hablar con razón de una ontología del ser histórico en su valioso opúsculo *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, C. S. I. C. 1951; vid. especialmente p. 27.

(23) "Nulla enim earum (alude a las ciencias particulares) determinat... de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente in quantum est ens... De quolibet enim ente in quantum est ens, proprium est metaphisici considerare" In VI Metaph. lect. 1 n. 1147; "...nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente in quantum est ens" In VI Met. lect. 1, n. 1151; (en otro texto que corresponde a la enseñanza aristotélica referida en mi nota 21) Advertendum est autem quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, in quantum sunt entia, Philosophus (i. e. el metafísico) perscrutatur" loc. cit. n. 1165; "...ista scientia (la Metaf.) determinat de substantiis sensibilibus, in quantum sunt substantiae..." In XI Metaph. lect. 1, n. 2159; etc. Entre los tomistas contemporáneos la posibilidad de una consideración metafísica de lo social es reconocida p. ej. por LACHANCE, *L'humanisme politique* de S. Thomas, t. I, p. 77.

mer lugar, en que P. aplica en punto a la especificación de los saberes un criterio objetable, en rigor tomista, toda vez que su pretendido objeto formal sería sólo un objeto material común a varias disciplinas; en segundo lugar, sus delimitaciones de la sociología respecto de la política, de la antropología y de la metafísica son por lo menos harto imprecisas y en algunos casos, manifiestamente equivocadas. Y no hay que extrañarse, porque olvidado o preferido el verdadero principio especificativo que asegura las legítimas distinciones, gravita sobre el tema la sombra densa de la confusión. En resumen, el Dr. Pico no ha visto y, claro está, no ha resuelto la aporía que le propuse.

III. Al comienzo de este acápite en su respuesta P. declara que su tesis sobre el carácter analógico del concepto de sociedad la ha sostenido de pasada y que, además, no es indispensable para cimentar su teoría sociológica. Es importante registrar esta declaración, porque a primera vista contrasta con la extensión concedida al punto en su estudio presentado al C. de Mendoza (6 pág. sobre un total de 16) y con la función articuladora que parece desempeñar en la lógica de la teoría. Pero urge pasar al examen de la respuesta de mi interlocutor.

A. Dejando de lado el párrafo a) en que reconoce haber incurrido en algunas imprecisiones, y también, por ahora, el párrafo b) de cuyo contenido me ocuparé más adelante, corresponde que atienda al párrafo c).

a) Por lo pronto, mi atribución al Dr. P. de la doctrina de Cayetano se fundaba en el siguiente texto de su Art. (p. 13): "Un análisis lógico (del concepto de sociedad) muestra que es análogo con analogía de proporcionalidad propia (*según la clasificación de Cayetano en De Nominum Analogia*)". Esta referencia estampada *sin reservas*, ¿me daba o no derecho a pensar que aceptaba la doctrina respectiva del gran comentador? Juzgue el lector.

b) Por razones de orden prefiero diferir para el acápite VI el examen del texto de mi interlocutor de p. 129 medio que comienza "Ahora bien...".

c) En el pasaje siguiente P. se propone establecer que no parece tan claro que la analogía de desigualdad pueda darse en este tipo de realidades relacionales al que pertenecía lo social.

aa) Debo manifestar, en primer término, que no he dicho en ningún momento que sociedad sea un análogo por desigualdad y si, en cambio, que el Dr. P. con aludir a la diversidad de modos de realización no demostraba que hubiese analogía en el sentido riguroso del vocablo; además, he expresado que su criterio para discernir entre unívocos y análogos era insuficiente, porque aplicándolo no se podía excluir de la analogía verdadera la analogía de desigualdad que es, en rigor, univocidad ⁽²⁴⁾. Dentro de ese contexto y no de otro deben entenderse mis observaciones.

bb) Ahora bien, P. apela a las propias palabras con que Cayetano se refiere a la analogía de desigualdad, y comenta: "Alude, pues, a la participación de perfecciones distintas dentro de una noción común". Pero esta interpretación parecería objetable, porque Cayetano no habla allí precisa-

(24) Además, téngase presente mis observaciones complementarias de p. 69-70, todas enderezadas a mostrar la insuficiencia justificativa de los análisis de P.

mente de la participación de perfecciones distintas dentro de una noción común sino que en los analogados se verifica con desigual perfección la noción objetiva correspondiente. En la doctrina de Cayetano estos analogados (en rigor "univocados") "*non parificantur in esse illius rationis*" o, lo que es lo mismo, los sujetos (transobjetivos, en la nomenclatura de Maritain) participan con desigual perfección en la formalidad de que se trata ⁽²⁵⁾.

cc) Sobre la posibilidad de que haya analogía de desigualdad en el caso de entidades relacionales hay que tener en cuenta su conexión con la posibilidad de un "*magis et minus*" en ese dominio ⁽²⁶⁾. Pues bien, habría ciertos pasajes tomistas *prima facie* favorables a la posibilidad de "*magis et minus*" aun esa zona de las entidades relacionales: "*In unoquoque genere invenitur aliquid dupliciter, scilicet secundum perfectionem et imperfectiorem. Et ratio huius est, quia omnia genera* ⁽²⁷⁾ *dividuntur per contrarias differentias; contrariorum autem semper alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum*" In *Metaph.* XI, lect. 9. n. 2292 (ed. Cathala). Por lo demás se sabe que para Aristóteles y para el Aquinatense los relativos, si bien no todos, admiten contrarios y "*magis et minus*" (en razón de los fundamentos respectivos) ⁽²⁸⁾. Recogiendo sus enseñanzas se hallan tesis coincidentes, aunque formuladas con más precisión, en tomistas como Goudin ⁽²⁹⁾, y entre los contemporáneos Hugon ⁽³⁰⁾, Gredt ⁽³¹⁾, etc. Y fuera del campo tomista Ortega mismo ⁽³²⁾ en un pasaje, al que me referiré en el acápite V. C. distingue sentidos más o menos intensos de sociedad.

dd) ¿En qué funda el Dr. P. su aseveración de que para excluir la analogía verdadera sea un requisito evidentemente necesario hablar con seriedad en todos los casos de una mayor o menor perfección de los diversos sujetos (ahora, las sociedades)? ¿Tal requisito valdría, en la tesis del Dr. P., para todos los casos (como acabo de interpretarla) o sólo para las sociedades? Pero, en contra del parecer de mi interlocutor, en la doctrina tomista es posible que haya desigualdad de perfección (*magis et minus*) con analogía verdadera ⁽³³⁾; luego la existencia de mayor o menor perfección en los sujetos no excluye la analogía en sentido riguroso. Por otra parte, P. parecería sostener implícitamente que hay incompatibilidad entre una consideración teórica y el reconocimiento de grados de perfección en los objetos (en el caso presente, las sociedades). A la verdad con el punto de vista especulativo no está reñida la determinación de grados de perfección: según el docto Ramírez: "*... metaphysicus et theologus qui esse rerum considerant, attente inspicere debent gradus et ordinem essendi eorum*

(25) Véase lo que dice Fabro en su obra sobre la participación (2ª ed.), p. 166 c. finem; 180 in fine; 184 post initium.

(26) Vid. Fabro op. cit.

(27) Género equivale aquí a categoría. Para el caso de la relación cf. lo que sigue en mi texto.

(28) Categ. 7, 6 y b, 15-26.

(29) En cuanto al "*magis et minus*", *Philos. Divi Thomae Dogmata*, Paris, 1851, Logica, p. 221.

(30) *Cursus Philos. Thomist.*, Paris, Lethielleux, 1935, III, p. 583.

(31) *Elem. Philos.* 7a. ed.) p. 157-158.

(32) Y claro está no es el único caso, aunque omito las citas por razón de brevedad.

(33) Cf. GEIGER; *La participation dans la phil. de S. Thomas*, p. 276; CAYETANO; *De Nominum Analogia* (ed. Zammit) nn. 84-94.

quæ sunt" (34). Y ello así en el caso del metafísico, el especulativo por antonomasia en la dimensión temporal natural de la vida humana. Por último, la dificultad principal con que tropezará siempre el Dr. P. para admitir la posibilidad de determinar grados de perfección en las diversas sociedades en su actitud frente a las consideraciones finalistas; pues ¿cómo hablar de perfección en las sociedades con prescindencia del bien común humano? Pero sobre esto infra (35).

ee) La parte principal de este acápite la constituye la distinción que P. enuncia entre la noción precientífica y la noción científica de sociedad. La primera, obtenida por abstracción total, sería unívoca; en cambio, el concepto de sociedad "en su estado científico logrado por abstracción formal resulta claramente análogo con analogía de proporcionalidad propia" (36). En toda esta parte de la tesis habría mucha tela por cortar (empezando por su doctrina implícita, pero claramente discernible), sobre la distinción entre ambas abstracciones (37), pero quiero, por razones de brevedad, ceñirme a lo esencial. En esta etapa del diálogo la cuestión quedaría circunscrita directamente al carácter análogo o unívoco del concepto científico de sociedad. Ahora bien, ¿cuáles son los fundamentos aducidos por el Dr. P.? En mi nota anterior pueden verse mis observaciones a la fundamentación aducida por él en su Art. y en su Comun.; mas ¿qué dice ahora en su respuesta? Primero: que tal concepto por el hecho de no participarse en perfecciones desiguales, "implica una analogía de proporcionalidad propia, según resulta de los análisis efectuados en mis trabajos" (p. 130). Pero ¿qué valor tiene este fundamento? Sobre "los análisis efectuados en (sus) trabajos" el lector que recuerda mis observaciones anteriores sabe a qué atenerse (38); y en cuanto a la invocación del hecho de no participarse en perfecciones desiguales (39), dije ya lo pertinente hace un momento (40). En segundo lugar P. manifiesta: "En mi comunicación al Congreso de Mendoza fundaba yo este aserto (el relativo al carácter análogo del concepto de sociedad) con las siguientes palabras: recordemos que una característica distintiva de la analogía de proporcionalidad propia consiste en que los términos análogos son en sí mismos inteligibles (con mayor o menor profundidad y ajuste) sin que sea menester conocer antes el significado del analogado principal" (p. 130). A su vez ¿qué vale este fundamento? Bastante poco, pues esa característica sirve para distinguir los análogos de proporcionalidad propia de los otros análogos (de atribución y de proporcionalidad metafórica) pero no para

(34) De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam, p. 53. Lo cual, claro está, no significa que se pueda siempre determinar la diferencia de grados de perfección, pero no porque no existan.

(35) Acápite VII, C, a.

(36) Hago notar que P. soslaya mis otras observaciones de p. 69-71.

(37) Habría que examinar si coinciden los conceptos respectivos en la doctrina de Cayetano (que Maritain hace suya) y en la del D. Angélico; por otra parte, mi interlocutor, quizá influido por la noción maritainiana de abstracción formal, atribuye a su saber una operación que es más bien propia de la metafísica. Pero no hago más que rozar el tema.

(38) Cf. mi nota anterior, p. 67-72.

(39) Cabría subrayar la imprecisión de la fórmula en la que no se puede discernir qué es lo participado y qué lo participante.

(40) En este mismo acápite III, A, c, dd). Sobre la diferencia de perfección en la analogía de proporcionalidad propia cf. CAYETANO, op. cit., nn. 100; 82; etc.

discernirlos de los unívocos. En el caso de éstos se puede, como es obvio, aprehender su sentido respectivo sin tener que pensar en el significado propio de ninguno de los univocados ⁽⁴¹⁾.

ff) A las observaciones ya formuladas cabe agregar otras que estimo muy importantes. Mi interlocutor ha omitido indicar *cuál* sería la noción analógica ⁽⁴²⁾, limitándose a sostener que es analógica. Si lo hubiese hecho habría facilitado probablemente la comprensión de su tesis, pues se trataría entonces sólo de ver cómo se verifica en los diversos sujetos a que se refiere. Y, además, ha omitido declarar cuál sería el fundamento de la analogía en el presente caso y cuáles los modos intrínsecos por los que se divide o contrae la formalidad analógica ⁽⁴³⁾. Me reservo un análisis más prolijo de este punto para después que el Dr. Pico haya desarrollado si quiera sea en escorzo su doctrina sobre la analogía.

B. Aquí ⁽⁴⁴⁾ no puedo ocultar mi extrañeza ante la actitud del Dr. P.: para resolver una dificultad que le he propuesto, se introduce en una vía en la que sólo logra enredarse en mayores dificultades. Ahora resulta que el analogado principal no existe, que lo es únicamente en el orden epistemológico y que merced a su legítimo artificio metódico ⁽⁴⁵⁾ mi interlocutor se mantendría en el quicio de la analogía de proporcionalidad.

a) Antes de referirme a estas aserciones debo ocuparme del pasaje en que atribuyéndome una desatención en la lectura expresa: "Yo no he dado ocasión a que mis lectores supongan que el analogado principal... lo sea en el orden ontológico" (p. 130). Sin embargo, la verdad es que sí ha dado ocasión a ello; pruebas al canto. En su Art. p. 13 dice: "Y si se trata de hallar las relaciones *reales* que guardan entre sí (las sociedades), habrá que encontrar un término (es decir una sociedad —⁽⁴⁶⁾—) con respecto al cual se consideren en relación los demás (las otras sociedades)". Luego infra menciona esas relaciones reales: genéticas unas y de continente a contenido las otras ⁽⁴⁷⁾. Ahora bien, ¿es posible que haya relaciones reales si el término de la relación no es real? O por ventura ¿no adhiere P. a la tesis tomista que señala entre los requisitos de la relación real *la realidad del término* de la misma ⁽⁴⁸⁾?

Y no se trata de un pasaje aislado; en p. 14 del Art. dice ejemplificando las relaciones genéticas: "Así el incremento de la familia puede paulatinamente ir constituyendo diversos conglomerados humanos que llegan finalmente a ser una verdadera sociedad civil". ¿El término de este devenir no es real? ¿No existe? Y en la misma pág. le atribuye a la sociedad por excelencia dos caracteres: natural e histórica. Ambas notas, sobre todo la

(41) "Quando aliqua condividuntur, aequaliter recipientia communem praedicationem, tunc unum non ponitur in definitione alterius.. "In III Sent, d. 33, q. 1, a. 1, qa. 2 ad 1 (ed. Moos), p. 1021, n. 29.

(42) Cf. CAYETANO, *op. cit.*, passim y especialmente n. 58; 71; etc.

(43) Cuanto a lo primero es obvia la necesidad de mostrar como fundamento propio y proporcionado alguna trascendencia por la que la formalidad de que se trata rebasa aun los géneros comunes. Cuando a lo segundo se sabe que el género se divide por diferencias extrínsecas, mientras que el análogo se contrae por modos intrínsecos.

(44) Corresponde al párrafo d) de P. (p. 130).

(45) El de estudiar las otras sociedades en su relación con la sociedad por excelencia.

(46) La sociedad por antonomasia o sociedad civil.

(47) Cf. Comun. p. 1747.

(48) Cf. v. gr.: J. de S. TOMAS, *op. cit.*, Log., p. 579.

segunda, ¿convienen a un objeto que no existe? ⁽⁴⁹⁾. El Dr. P. (o por lo menos el lector) convendrá conmigo en que en lo transcrito hay alguna base para pensar que ahí se atribuye realidad al pretendido analogado principal ⁽⁵⁰⁾.

b) Aclarado este punto previo, tócame ahora examinar las tesis del Dr. P. Ante todo, ¿es posible que en una disciplina *real* (en cuanto distinta de racional —Vid. In Ethic. n. 1-2, Pirotta) el analogado principal en que se verificaría la formalidad analógica (de la que se ocuparía formalmente tal disciplina) sea *irreal*? Además, ¿es posible que en plano de analogía de proporcionalidad propia ⁽⁵¹⁾, la formalidad analógica se verifique realmente en los analogados secundarios ⁽⁵²⁾ y, en cambio, no tenga verificación real en el analogado principal, toda vez que éste no existe? Por último, si la ciencia real ha de ajustarse a las cosas, ¿es posible que tenga un objeto principal que lo sea sólo epistemológicamente sin conllevarle verificación real?

Quizá mi interlocutor haya sido víctima de una confusión respecto de la *existencia* del analogado principal por no haber reparado en la distinción, perogrullesca para un aristotélico, entre el plano universal y el plano individual concreto. En el caso de la metafísica y en el respecto propio el analogado principal de ente es la sustancia ⁽⁵³⁾, la cual considerada en universal ciertamente no existe, mientras que lo contrario ocurre si se la enfoca en el plano de la singularidad concreta. ¿Es la ausencia de esta distinción la que ha determinado o condicionado la tesis de P.?

De lo expuesto resulta harto dudoso que el artificio metódico en cuestión sea legítimo y, además, que haya analogía de proporcionalidad propia si es que el analogado principal no existe.

C. El valor del contenido del párrafo e) de la respuesta de P. depende de lo que acabo de observar, por lo cual no me detendré a examinarlo.

D. Resumiendo este largo acápite hago constar que continúa sin justificar por parte del Dr. P. el carácter analógico y con analogía de proporcionalidad propia del concepto de sociedad; quizá él tenga otras razones más concluyentes que las hasta ahora expuestas. Espero verlas.

IV. La respuesta de P. a este acápite de mi nota anterior se divide en dos partes a las que me referiré separadamente ⁽⁵⁴⁾.

A. Cuanto a la primera:

a) Aquí es procedente insistir sobre mi observación ya formulada en el

(49) En su Resp. llama a la sociedad civil "entidad surgida de relaciones interhumanas..." (p. 134). Ya en su Art. había hablado de "unidad real accidental", de "ente relacional", etc. (p. 14-16).

(50) Por otra parte, ya en el curso del apartado II, A, me tocó advertir la ambigüedad de la noción de sociedad por antonomasia, pues el lector, aun el cauteloso, no sabe si la "inclusión" de que ahí se trata es lógica o real.

(51) En la tesis de P.

(52) Las otras sociedades seguramente existen.

(53) "Sic igitur, cum accidentia non sint simpliciter entia, sed solum substantiae haec scientia, quae considerat ens in quantum est ens, non considerat principaliter accidentia, sed substantiae" In XII Metaph., lect. 1, n. 2421.

(54) Que la conjetura de mi nota anterior no era antojadiza lo demuestra el contexto el que pertenece la pregunta de P. Mas cómo asegurar entonces el carácter *unitario* del saber sociológico? (Art. p. 13). Pero paso a ocuparme de su respuesta.

acápite II sobre el objeto formal de la sociología, como quiera que es éste el lugar adecuado.

b) También debo insistir en la ambigüedad de la noción de sociedad civil como ámbito (social o) comunitario a lo que me referí supra (55).

c) Asimismo es oportuno reiterar las observaciones concernientes a la inexistencia del analogado principal del concepto de sociedad.

d) Pero lo que es más decisivo es que P. viene a admitir dos saberes sobre lo social (cf. infra acápite VII, C, b de esta nota), quedando así un tanto quebrantado la unicidad del saber sociológico.

e) Tal tesis sobre la unicidad de la sociología debe sufrir, además, una ser'a prueba: la de responder a una cuestión que plantée en mi nota anterior y que P. ha eludido, no sé si por simple olvido: ¿Cómo se coordina este saber con las llamadas ciencias sociales (56)? ¿Cómo un todo respecto de sus partes? ¿Como una disciplina al lado de las otras?

B. Con relación a la segunda parte hay que formular, siquiera sea con la mayor brevedad, varias observaciones:

a) Nuevamente vuelve a soslayar P. el problema de la distinción entre saber especulativo y saber práctico, a pesar de la obvia necesidad de algunas precisiones.

b) Sobre la amplificación del concepto de ciencia véase mi observación anterior (acáp. I, C), reparando, además, en la complicación que deriva lógicamente de la admisión de dos saberes sobre lo social.

c) Sobre la congruencia con el tomismo, P. reconoce que su tesis no está en el tomismo histórico, con lo que la cuestión queda así ceñida a la comatibilidad de aquélla con los principios epistemológicos tomistas. Mas sobre esto infra (acáp. VII), pues aquí se trata, en rigor, sólo de la unidad de la sociología. Con todo, conviene advertir de paso que la tesis tomista sobre la pluralidad de saberes en el dominio social (no en el mismo sentido que la tesis de P.) no se encuentra únicamente en los escritos políticos del Aquinatense sino también en obras de otra índole (Cf. citas en mi nota anterior).

d) Un último aspecto queda por considerar: la pretendida unanimidad del pensamiento moderno sobre el carácter teórico de la sociología. Antes que nada, es pertinente dejar constancia de la falta de rigor en el empleo de los términos "teórico" y "práctico", como si, en primer lugar, tuviesen el mismo sentido para todas las expresiones del pensamiento moderno (57) y, segundo, como si ese sentido supuestamente unitario fuese equivalente a la significación conferida por el tomismo (58).

Pero, además, es muy discutible que todo el pensamiento moderno reconozca esa distinción que P. trae a cuento, a no ser que se aplique capricho-

(55) Acápite II, A, b.

(56) Sobre el problema cf. v. gr.: HUNTINGTON CAIRNS: *Sociologie et sciences sociales*, en el trabajo colectivo "La sociologie au XXe. siècle", Presses Univ. de France, 1947, I, p. 2-18. Además recuérdese entre otras las tentativas de R. Worms, de Durkheim, de Simmel, etc. para resolver el problema.

(57) Sabido es el copioso repertorio de significaciones divergentes en el pensamiento llamado moderno. Basta consultar el *Wörterbuch de Eisler*.

(58) Supuesta la diversidad anterior, la equivalencia resulta muy problemática. Además, es difícil hallar aun con alguna de aquellas significaciones una estricta correspondencia, pues influyen diversos supuestos antropológicos y metafísicos.

samente la nota de modernidad. Ha sido ya observado hasta qué punto la sociología francesa, a lo menos en sus primeras formas, aparece ligada a preocupaciones de conformación racional y consciente de la vida social. En Comte, omitiendo por ahora otros aspectos sin duda importantes, es sugestivo en alto grado que su última obra fundamental lleve por título "Systeme de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité" (1851-1854) (59). Y entre las que fueron las primeras formas de la sociología alemana no puede servir de apoyo a la aserción de P. la sociología de K. Marx, en la que todas las nociones capitales habrían sido conceptualizadas prácticamente. La misma sociología norteamericana actual a través de algunos de sus representantes no parece tampoco ajena a propósitos de influir sobre el progreso social (60). Pero un testigo de excepción en contra de la unanimidad tal vez precisamente declarada por el Dr. P. es H. Freyer para quien "la sociología no es sólo una ciencia "aplicable" o "aplicada", sino que es, desde su base misma y por razón de su objeto, una ciencia práctica. Siendo ciencia de la realidad, es, a la vez, ciencia del ethos" (61). E insistiendo en la mayor radicalidad de su posición respecto de los que conciben la sociología sólo como una ciencia técnicamente aplicable, agrega: "Si se quiere concebir este sistema (el social) como realidad, es preciso aprehender el movimiento en cuyo seno se halla, es decir hace falta captar también el contenido volitivo histórico que mora en él. Con ello, empero, la sociología se convierte en una ciencia práctica en sentido mucho más fundamental que si se la entiende tan sólo como aplicable técnicamente. Su objeto es aquí una voluntad histórica. La realidad social se convierte en práctica en el momento en que es pensada" (62). Como lo advierte Ayala en su prólogo a la edición castellana de "La sociología ciencia de la realidad", en la posición de Freyer quedan confundidos los campos lógicos de sociología y política (63). Y el de este sociólogo no es un caso aislado: en la doctrina de Karl Dunkmann la sociología es, desde un principio y fundamentalmente, algo diverso de pura teoría, es —no "a posteriori", sino desde su misma raíz— "sociología aplicada". La sociología se diversifica, por eso, también en disciplina práctica, en pedagogía, economía y política" (64).

Por último, según la tesis del Dr. P. habría dos saberes sobre lo social, uno de los cuales sería de carácter filosófico; ahora bien, la filosofía social para algunos modernos tiene un carácter esencialmente normativo (65).

e) En resumen, no estimo suficientemente justificada la *unicidad* del saber sociológico.

V. En este acápite enuncié algunas observaciones relativas principalmente a la llamada por P. sociedad por antonomasia. Conocida ahora su respuesta, formularé otras que juzgo pertinentes.

(59) ¿Para qué hablar de las constantes interferencias de preocupaciones teóricas y prácticas en la obra de un Durkheim?

(60) Cf. H. FREYER; *Introducción a la sociología*, Madrid, Nueva Epoca, 1945, p. 187-188.

(61) Op. cit. p. 187. Cf. *La sociología ciencia de la realidad*, Buenos Aires, Losada, 1944, p. 237; 331-344.

(62) *Introd. a la sociol.*, p. 188-189.

(63) Op. cit., p. 10.

(64) En su obra *Angewandte Soziologie* (1929); cit. por FREYER, I. a la S., p. 131.

(65) P. ej. SAUER, *Filosofía jurídica y social*, Barcelona, 1933.

A. Se advierte, como fué ya apuntado, la ausencia de una *noción* de sociedad, con la cual muchas cosas se aclararían. Una vez determinada dicha noción, se podrá abordar con más rigor la cuestión de cuáles son las *verdaderas* sociedades ⁽⁶⁶⁾.

B. Nuevamente hay que insistir en la ambigüedad del sentido asignado a "sociedad por antonomasia", pues sin que se la elimine será prematuro discutir sobre cuál sea o (deba ser) la sociedad a la que esa expresión conviene propiamente.

C. Con todo, y siquiera sea provisoriamente, será menester anotar algo sobre la así llamada por P. sociedad civil como sociedad por excelencia.

a) A mi pregunta de por qué la adopta como sociedad por antonomasia P. contesta que por razones de epistemología (sic) y de método. Respuesta de patente insuficiencia, primero, porque tales razones no las ha justificado en ningún momento, limitándose a proponer la pertinente actitud metódica como una hipótesis de trabajo; y porque, como es obvio, el método en una disciplina real debe guardar congruencia con el orden objetivo ⁽⁶⁷⁾.

b) Pero, además, tal vez por no compartir las mismas razones de epistemología y de método del Dr. P., don José Ortega y G. sostiene que "la forma superlativa de sociedad (es la) que llamamos Estado" y que "sociedad nacional... es sociedad en el más intenso sentido de esta palabra" ⁽⁶⁸⁾. Mas ¿qué le ha ocurrido a don José? ¿También él, el primero en ver lo social en estado puro, con estas beaterías? ¡Imperdonable incoherencia!

VI. A. Según mi distinguido interlocutor, en parte la novedad de su tesis sobre los usos sociales me habría impedido ver su sentido preciso. Es indudablemente legítimo que un autor destaque la originalidad de su contribución al progreso del saber y también que, en tal caso, considere algunas, por lo menos, de las objeciones que se le dirigen como condicionadas por la inercia humana para pensar lo nuevo. Tiene tantas manifestaciones el misoneísmo... Pero en el caso presente lamento decepcionar al Dr. P., algo más que levemente jactancioso de la novedad de su aporte. La tesis orteguiana sobre los usos me era ya conocida antes de leer sus estudios: no desconozco la obra escrita de Ortega, si bien seguramente no con la intimidad que, como en el caso de P., es resultado de una larga y afectuosa familiaridad con ella que se traduce hasta en el estilo expositivo; además, en particular, conocía dicha tesis en la exposición, más amplia y quizá más clara y coherente que la de mi interlocutor, del Dr. Recaséns Siches en su obra "Vida humana, sociedad y derecho" cuya primera edición data de 1940, habiendo sido reedi-

(66) También se podrá entonces discutir con mayor precisión las tres cuestiones: existencia sociológica de la sociedad internacional; la ultranación como verdadera sociedad; la misma como incoación de la sociedad internacional. Por ahora el Dr. P. las resuelve por síes y "nos".

(67) Y se sabe que para P. el analogado principal no existe.

(68) Prólogo a *Las Epocas de la Historia alemana* de J. HALLER, B. Aires, Espasa C. A. p. XXIII-XXIV.

tada en 1945 ⁽⁶⁹⁾. Ahí puede verse extensamente desarrollado el concepto de usos sociales en su lata acepción ⁽⁷⁰⁾.

Y ahora unas palabras sobre la noción de "sociedad civil". Aparte la imprecisión ya señalada cuanto a su contenido y la adopción, un tanto infortunada, del adjetivo "civil": harto equívoco queda por ver si en Ortega se encuentra explícitamente ese concepto de sociedad civil en el sentido preciso que P. le atribuye. En el filósofo español he encontrado referencias a "lo social", a "lo colectivo", a la sociedad, pero no a la "sociedad civil" ⁽⁷¹⁾. En el mismo R. Siches que trabajó con Ortega en el Seminario de Historiología (1934-1935) no aparece tampoco nada. Por ello sería conveniente que P. indicase los textos de Ortega a que hace referencia para que así en la fuente sea posible desentrañar mejor el sentido en cuestión ⁽⁷²⁾.

B. Mi interlocutor se empeña en subrayar la originalidad y el decisivo valor de la contribución de Ortega, pero no resulta muy claro en qué consiste precisamente. En varios pasajes de sus escritos alude al punto pero las referencias no son siempre las mismas. a) En la *Comun.* (p. 1749): "En realidad ha sido menester esperar hasta Ortega para que se efectuara con todo rigor esta discriminación (entre las acciones individuales, interindividuales y formalmente sociales)"; lo mismo en *Art.* p. 15 in fine. b) En cambio, en *Com.* (p. 1754) expresa: "Pero la originalidad del pensamiento de Ortega... consiste en haber señalado taxativamente la existencia de auténticas sociedades carentes en absoluto de autoridad pública o de gobierno alguno". c) Por último en su *Resp.* (p. 133) sostiene que "hasta Ortega nadie había visto lo social en estado puro".

a) Ahora bien, cuanto al primer aporte de Ortega ya advertí en mi nota anterior ⁽⁷³⁾ que la distinción entre acciones interindividuales y acciones sociales aparece ya dentro del tomismo en escritos de Delos. Por su parte R. Siches ha señalado la afinidad entre el individuo en cuanto cumple un uso social (en el sentido orteguiano) y lo que von Wiese llama "yo social en el individuo" ⁽⁷⁴⁾. Será menester que P. señale con precisión cuál es el aporte de Ortega.

(69) Vid. p. 111-133: *Lo colectivo. Vida humana social*; p. 142-147: *El uso con o manifestación de diversos tipos de normas*. A su vez los estudios del Dr. Pico son de 1949 el primero y de 1950-1951 el segundo.

Por su parte, J. MARIAS ya en su *H. de la filosofía* (2a. ed. 1943), aunque muy sucintamente, se refiere al tema. En cambio, en su *Introd. a la filos.* (1947) se ocupa de la sociedad y de los usos en p. 282-291.

Por último, que la sociología se ocupase de los usos lo oí ya en 1939 al que fué mi profesor de esa disciplina en la Universidad de Córdoba, Dr. Raúl Orgaz. En su obra *Sociología* (Córdoba, 1942), resumen parcial de sus cursos, se ocupa de esa noción corriente (p. 33) Y a continuación describe los usos con caracteres muy afines a los que aparecen en la descripción de P.

(70) Véase especialmente p. 142-143.

(71) Sobre todo que, como ya hice notar, la forma superlativa de sociedad sería para Ortega el Estado.

(72) Y también determinar en qué consiste la contribución de P.

(73) P. 74 nota 1, 2a. p.; p. 75 (Podría agregar otras citas tomadas de otros trabajos de Delos). Sin embargo, P. en su *resp.* no menciona esta alusión a Delos; convendría que consignase las diferencias entre ambas doctrinas, y las ventajas a favor de la de Ortega.

(74) Op. cit. p. 118-119. Y en cuanto a la presión que ejercen los modos colectivos vigentes, subrayada por Ortega, expresa el mismo R. Siches: "fué muy bien vista por el gran sociólogo francés Emilio Durkheim" (p. 126).

b) En lo concerniente al segundo aporte hay que fijar previamente el concepto de sociedad. Pero si se lo usa con la latitud habitual entre sociólogos, ¿cómo se podría decir que antes de Ortega no se ha visto la posibilidad de agrupaciones sociales sin gobierno? Dentro del pensamiento moderno (prescindiendo del ejemplo demasiado fácil de la noción hegeliana de sociedad) las clases sociales, formas sociales sin autoridad, ¿no han sido reconocidas en su peculiaridad de tales aun antes de que Ortega naciese? Con todo, ello obliga a plantear la cuestión, aludida ya varias veces antes por mí, de qué haya que entender por "auténtica (o verdadera) sociedad", precisión ausente de los escritos de P.

c) Finalmente para saber si el mérito de haber echado la primera mirada sobre lo social en estado puro le pertenece al pensador español, habrá que pedir al Dr. P. aclare qué es "lo social en estado puro" e indique cuáles son sus relaciones con el concepto de "sociedad por antonomasia" (75).

C. Ello así por lo que toca a la ortodoxia orteguiana de la tesis de P. y a la originalidad de Ortega. Mas ¿qué ocurre con el problema de la "sociedad civil" en perspectiva tomista?

a) Según P. ningún tomista se habría referido a la sociedad civil en el sentido que él da a este vocablo (Resp. p. 133). Será difícil verificar este aserto, mientras no disponga el lector de precisiones brindadas por el Dr. P. acerca del sentido de ese término.

b) En cuanto a las citas de Maritain y de Delos sólo probarían que ambos autores admiten la diferencia entre comunidades y sociedades (no asociaciones como querría imponerles Pico) (76). Pero lo que ambos difícilmente admitirían es que lo social esté formalmente constituido por usos necesariamente irracionales, deshumanizados (o inhumanos), impersonales, etc. (77). Y además queda abierta la cuestión de cuál sea para ellos el grado de parentesco y el tipo concreto de relación que los dos tipos sociológicos guardan entre sí, como así también el problema de qué todo lógico les conviene.

D. En su respuesta P. insiste en su tesis sobre los usos como causa formal de la sociedad civil. Contra lo que insinúa P. no se me ha escapado que su tesis concierne a la "sociedad civil"; lo digo expresamente en p. 76 nota 14 y a continuación formulo una pregunta que reitero aquí, pues no ha sido contestada: y en el caso de las otras sociedades (78), ¿cuál sería la causa formal?

a) Por de pronto, frente a tal tesis se me ocurre inmediatamente una pregunta: ¿qué sentido tiene en la filosofía de Ortega la expresión causa formal, siquiera sea de la "sociedad civil"? (79). Cuestión ésta que se im-

(75) Para éste y los otros puntos interesa saber cuáles son los aportes que P. estima personales.

(76) DELOS; *La Nación*, B. Aires, Dedebe, 1948, p. 127 y sgtes.; MARITAIN; *El hombre y el Estado*, p. 14-16.

(77) El examen de los escritos respectivos de estos dos tomistas demandaría un espacio del que no dispongo ahora. Con todo, es pertinente recordar lo que dice Maritain sobre la distinción entre comunidad y sociedad: "Esta diferenciación, aun cuando ha sido mal utilizada, y del modo más perjudicial por los teóricos de la superioridad de la "vida" sobre la razón, es en sí un hecho sociológico comprobado. Tanto comunidad como sociedad son dos realidades ético-sociales y auténticamente humanas..." op. cit. p. 14.

(78) En verdad, ocurre que a veces insensiblemente P. se desliza de la sociedad civil a la sociedad o a lo social.

(79) ¿Expresión (¿concepto también?) ausente de la obra escrita de Ortega?

ne en cuanto se repara que P. titula su Comunic. "Los usos causa formal de la sociedad. Sumaria justificación y exposición de la tesis de Ortega". Queda la respuesta a cargo de Pico y sobre todo de los orteguianos ortodoxos.

b) Y en perspectiva tomista ¿es aceptable la tesis de mi interlocutor?

aa) Aunque no lo diga explícitamente, según sus referencias habría que distinguir entre "sociedad civil" y "sociedad (a secas)" ⁽⁸⁰⁾: la primera designaría el analógico principal (cf. *passim*) y la segunda correspondería al "designador analógico de comunidades y asociaciones" (Resp. p. 133).

1) Sin embarco, la exposición de P. en este punto es bastante ambigua, ya que a veces habla indistintamente de ambas ⁽⁸¹⁾.

2) Además, en su Resp. (p. 134-135) incluye a la sociedad política entre las asociaciones (contrapuestas a las comunidades) y así la ve configurada por acciones personales *sensu stricto* ⁽⁸²⁾ y especificada, como cualquier asociación, por su fin respectivo ⁽⁸³⁾. Pero antes (Comunic. p. 1749) la había considerado (lo mismo que a la ultranación una comunidad y "expresión fáctica de la sociedad civil" es decir de un peculiar ámbito *comunitario*). ¡Difícil determinar el sentido de nociones tan fluctuantes! Haría falta quizá echar mano de la metodología de la razón vital.

bb) En p. 134 de su Resp. se ocupa P. de las observaciones contenidas en p. 74 de mi nota anterior.

1) Ante todo, debo manifestar que no hay, en rigor, una contestación directa de mis preguntas de p. 74 *in fine*.

2) En la hipótesis de que los usos sean equivalentes a la "operatio totius" ⁽⁸⁴⁾, ¿cuál es precisamente la causa formal? No comparto la apreciación de P. de que tal problema sea, así planteado, inútil bizantinismo ni su respectiva solución mera sutileza sólo válida para una teoría del derecho, pues parece obvio que un análisis más prolijo del ser de la sociedad a la vez que se justifica perfectamente no tiene una exclusiva relación con la teoría del derecho.

cc) A continuación alude P. a mis observaciones de p. 75 que comienzan: "Además...".

1) Rectificando su versión de un pasaje mío aclaro que he dicho: "una falsa oposición entre usos y actos personales..." ⁽⁸⁵⁾.

2) Pero ello no tiene importancia; en cambio, sí la tiene que soslaye mis dificultades con el expediente de aludir a mis "preferencias terminológicas". Habiéndole preguntado concreta y principalmente por qué los usos serían *necesariamente* irracionales, impersonales y deshumanizados me responde que "tales preguntas revelan... una total desinteligencia de mis textos (los de P.) debida a sus preferencias terminológicas" ⁽⁸⁶⁾. ¡Juzgue el lector!

(80) ¿O lo social?

(81) P. ej. Comun. p. 1753 *in fine*; p. 175 *post init.*

(82) Adviértase esta restricción agregada ahora por P. quizá a raíz de mis observaciones de p. 75 de la nota anterior.

(83) A su vez, la sociedad civil parecería asimilada a las comunidades; cf. p. ej.: "si la sociedad civil (la comunidad designada así)..." (Resp. p. 134).

(84) No lo podrán ser, en rigor, en cuanto normas.

(85) Vid. nota 82.

(86) P. ejerciendo sus propias preferencias terminológicas hace suyo, enfáticamente, este texto de Ortega: "impersonal, irresponsable, autómatas. Pero resulta que esos son los caracteres de la naturaleza bruta, del mundo físico. Ahora bien; esto, precisamente esto es lo social, lo colectivo. Todo lo que de verdad procede de la sociedad, de la colectividad

3) Para la noética tomista ¿hay o no hay irracionalismo en las doctrinas de Ortega?

4) En cuanto a la distinción aludida entre usos y actos personales P. la ve tan palmaria que no habría ninguna dificultad; además la aceptarían Maritain y Delos. Pero para mí la cuestión se presenta como más compleja de lo que parece al Dr. Pico. Ante todo, aquí incide la imprecisión sobre el alcance de las conclusiones de P. en torno al punto bajo examen, agravada por la falta de rigurosa delimitación conceptual de "sociedad civil". Pues con frecuencia habla sin más de causa formal de la sociedad y sobre todo de usos *sociales*, a secas; en ningún momento se ha ocupado mostrar cuál sea el contenido de la noción pretendidamente análoga ni de señalar de qué manera las determinaciones correspondientes al analogado principal son aplicables a los restantes analogados. En segundo lugar, por tanto, en la hipótesis de que hubiese logrado establecer su tesis sobre los usos con relación a la sociedad civil, debería advertir al lector que "usos sociales" no son los usos sociales sino *ciertos* usos sociales, a saber los constitutivos de un ámbito social peculiar, asimilable a las "comunidades". Y por último, es obvia la imposibilidad de aplicar a los usos sociales las notas de necesariamente irracionales, etc.

dd) En p. 134 de su Resp. contesta P. a mis dos primeras preguntas de p. 75 circa finem-76.

1) Sin embargo, no hay respuesta directa a las cuestiones ahí planteadas, lo que es fácil de verificar.

2) ¿Por qué mis ejemplos no pueden de ninguna manera considerarse usos en el sentido orteguiano del término? ¿No corresponden acaso a "lo que se hace"? El diálogo habría ganado en precisión si P. hubiese indicado cuál es ese sentido y en qué se oponen a él mis ejemplos.

3) P. soslaya evidentemente mis observaciones de por qué tales usos son sociales, y las preguntas que siguen. Silencio muy significativo en una doctrina con la que sería posible "explicar todo el conjunto de la sociología".

4) ¿Por qué no explicita su distinción entre los significados sociológico y político de "antisocial"? (No está de más anotar de paso que en tomismo no son equivalentes "social" y "político").

5) Finalmente, y de nuevo reaparece esta fastidiosa pregunta, ¿qué significa para el Dr. P. "espíritu científico especulativo"? Sin saberlo no se puede apreciar en qué medida las preocupaciones ético-finalistas se oponen a tal espíritu. Ello así porque no faltan tomistas, y no de los menores, que consideran la ética (sí, la ética) un saber formalmente especulativo.

ee) A mi tercer pregunta de la última parte del acápite VI (p. 73 de mi nota anterior) el Dr. P. no responde, limitándose en p. 133 in fine a reiterar que los usos tienen su teleología a lo que luego añade: "Implican para lo social un objeto común, pero no un fin". Sírvese explicar cómo concilia la admisión de teleología de los usos y el rechazo de que comporten un fin.

y en que estas consisten es impersonal, automático, irresponsable y brutal... Lo social lo colectivo es, pues, lo humano deshumanizado, cuasi materializado, naturalizado... El hombre está en la sociedad como en una segunda naturaleza. De ahí que siendo humana sea tan inhumana" Citado en Comun. p. 1756.

VII. Toca ahora examinar el último de los puntos referidos en mi nota: el que concierne a las relaciones entre sociología y política y al contexto en que estas relaciones se anudan.

A. Para facilitar mi examen observaré el mismo orden de mi nota anterior (p. 76-78).

P. cree ver en mi pregunta una confirmación del influjo interferente de las consideraciones finalistas que me habrían impedido ver lo que él había sugerido claramente. No debió ser tan clara la sugerencia, pues al reproducir el texto que motivó mi pregunta tiene el cuidado de incluir entre paréntesis el término "formal" que antes no figuraba. Por lo demás, no he dejado de ver que él aludía a la causa formal y así lo he advertido expresamente, pero el acento estaba puesto en "verdadera" que en contexto casi diré antifinalista⁽⁸⁷⁾ y sin la mención del adjetivo "formal" (ahora añadido) autorizaba el equívoco y sugería más bien que para su autor se trataba de la verdadera causa a secas. De nuevo una imprecisión del Dr. P. que de haber sido evitada habría ahorrado mi pregunta y también su festiva comparación de ahora rebosante de irresistible gracia.

b) Sobre la posibilidad de prescindir del fin en la determinación de la causa formal de la sociedad⁽⁸⁸⁾ P. responde con la distinción de p. 135 medio.

aa) Es oportuno destacar nuevamente la fluctuante determinación del carácter sociológico de la sociedad política, antes considerada comunidad y ahora asociación⁽⁸⁹⁾.

bb) En consecuencia, quedarían ahora para P. entre las mencionadas por él dos tipos de comunidades, la familia y la ultranación. Ahora bien, respecto de las comunidades⁽⁹⁰⁾ mi interlocutor sostiene, en punto a la cuestión del fin, que no ocurre lo propio (es decir lo que acontece en las asociaciones) y hasta sería anticientífico indagar el fin sin conocer antes la naturaleza de la entidad considerada" (p. 135). Como se ve, una mera aseveración sin fundamento explícito alguno; además aparecen soslayadas mis preguntas de p. 77 inicio de mi nota. Pero, en particular tratándose de la comunidad familiar ¿puede determinarse su causa formal con prescindencia del fin respectivo?⁽⁹¹⁾.

B. a) Es singularmente significativo que P. eluda responder a la primera pregunta de este párrafo y relativa a la diferencia formal que mediaría entre Sociología y Política, ya que ambas en la tesis de P. parecen ocuparse de los fines de la sociedad (así sea en el caso de la primera de sólo la sociedad civil). Quizá mi interlocutor la estima impertinente; sin embargo, no obstante mi intensificada cautela, no dejo de juzgarla en alto grado pertinente.

(87) En caso contrario, ¿cómo las consideraciones finalistas interferirían en la búsqueda de la causa formal?

(88) Observe el lector que en el pasaje respectivo de P. se habla sólo de sociedad a secas.

(89) Cf. supra acápite VI, D. b. Si hay una conciliación satisfactoria entre ambas determinaciones, P. no se preocupa por mostrarla.

(90) Cuyo carácter social depende de la noción de sociedad válida también para ellas y que no aparece expresamente en los estudios de mi interlocutor.

(91) Sobre la pretendida "objetividad" de los sociólogos en materia de familia, vid. CHARLES DE KONINCK, art. cit. p. 195-196. autoritario.

b) En cuanto a la aclaración sobre "unidad de orden" y "unidad de estructura" enunciaré otras observaciones.

aa) Si la sociología en la tesis de P. debe ocuparse de comunidades y asociaciones a la vez (si no he comprendido mal), ¿por qué se asigna propiamente a la sociología (Art. p. 17) la consideración de la unidad social como unidad de estructura? Y las asociaciones a las que conviene según P. una unidad de orden ¿cómo tendrían que ser consideradas, en punto a su unidad, por la sociología?

bb) El mismo Delos en su obra *La Nation* y en el capítulo que se llama precisamente *Sociología de la nación*, refiriéndose a las comunidades matiza un poco más que P.: "Porque las comunidades, aun cuando amorfas, están estructuradas; lo que les falta no es una diferenciación orgánica, sino la autoridad, el poder, la organización formal y específica; no cierto orden interno, sino el positivismo y el formalismo social del orden" ⁽⁹²⁾.

cc) P. anota que la distinción equivale a la diferencia clásica desde Tönnies. Detenerme en este punto demandaría un espacio que la nota presente no tolera; mas quiero anotar algo siquiera sea de paso. Por lo pronto, toda vez que no hay unanimidad entre los sociólogos ya contemporáneos ya posteriores a Tönnies sobre los conceptos miembros de la famosa pareja sociológica, ⁽⁹³⁾ sería pertinente que P. determinase las notas que integran sus respectivas comprensiones. En segundo lugar, para que la equivalencia entre aquella distinción y la del sociólogo alemán quedase justificada sería menester la designación de los textos correspondientes; de mi parte abrigo dudas no sólo sobre la coincidencia nominal sino también y principalmente sobre la exactitud de la equivalencia en cuanto al contenido, por poco que piense en la dificultad de asimilar al pensamiento tradicional sin discernimiento y elaboración previos la pareja de Tönnies influida por ciertos supuestos antropológicos (voluntad de esencia y voluntad de arbitrio) de indudable estirpe hegeliana ⁽⁹⁴⁾.

C. a) Lo que el Dr. P. dice acerca de S. Tomás y de su posición frente al problema me recuerda las fórmulas habituales entre los tomistas preocupados por vestir el tomismo con los atuendos de moda: "S. Tomás no vió esto o aquello", o como dice ahora mi interlocutor: "no pudo haber visto esto; tal consideración no estaba en el horizonte cultural de su tiempo" (p 135). Pero, en rigor, lo que decisivamente importa, por cima del problema histórico, es determinar si la tesis que el Aquinatense no vió o no pudo ver es o no congruente con los principios del tomismo y principalmente con los epistemológicos y si, eventualmente, es menester modificar o sustituir algunos de estos principios. Este es el problema decisivo que, en general, no es

(92) Op. cit. I, p. 133. Parece obvio que Delos distingue entre orden interno y orden

(93) Sobre la diversidad de interpretaciones manifiesta Delos: "Semejante distinción, en efecto, ha sido diversamente —podría decirse contradictoriamente— utilizada por los sociólogos" op. cit., I, p. 126. Cf. observación de Maritain reproducida en mi nota 77.

En cuanto a Tönnies es digno de recordarse que von Wiese ya indicó que en los conceptos fundamentales de comunidad y asociación está implícito un juicio de valor. *Sociología. Historia y principales problemas*, Barcelona, 1932.

Por su parte Max Scheler ha criticado a Tönnies por haber mezclado excesivamente en la distinción famosa, sobre todo en la caracterización de las esencias respectivas, lo a priori y lo histórico. *Der Formalismus in der Ethik*, Halle, Niemeyer, 1921, p. 549, nota 1.

(94) ¿En su tesis no restringiría P. injustificadamente el sentido de "orden"?

abordado por los tomistas partidarios de una sociología como ciencia con objeto propio y exclusivo. Y no es una excepción el Dr. Pico, como lo patentizan sus escritos. Resulta muy significativo en tal sentido su silencio frente a mis tres observaciones de p. 77-78 de mi nota anterior (apartado C), como también la ausencia de referencias a los argumentos de los tomistas que niegan la pretendida autonomía, algunos de ellos citadas en mi trabajo anterior, p. 77, nota 15. ¿Qué juicio le merecen a P. v. g. las siguientes aseveraciones del insigne tomista contemporáneo, muy poco ajeno al movimiento científico actual, Charles de Koninck? Este filósofo manifiesta (y pido excusas por la longitud de la cita): "Pour des raisons de succès réel, pour éviter d'avancer au hasard et de se fourvoyer dans des impasses, l'étude vraiment scientifique de la vie sociale dans sa dernière concrétion doit présupposer les notions et les vérités générales de ce que nous appelons philosophie morale... L'étude de la vie sociale, soit générale, soit expérimentale au sens que nous venons d'indiquer, doit avoir son principe dans le bien commun humain. Elle est, du coup, pratique. Si on lui enlevait cette fin pratique, les recherches en matière sociale ne pourraient présenter qu'un intérêt spéculatif des plus ténus (A continuación cita S. Tomás In II Ethic. —ed. Pirotta—, lect. 2, n. 256). Mais... le seul fait de soustraire les sciences proprement sociales à une fin morale suppose une conception erronée de la nature même du rôle de l'expérience et de l'hypothèse, de la méthode expérimentale appliquée à l'étude de l'agir humain. Cela supposerait d'abord la possibilité de séparer nettement et à tout niveau, la part de l'expérience de la part de l'hypothèse dans la science expérimentale; en l'occurrence, cela supposerait en outre la possibilité de formuler, dans les disciplines qui nous occupent, des hypothèses purement objectives, c'est à dire parfaitement indépendantes de toutes fins pratiques, comme on peut le faire en physique, par exemple, et parfaitement détachées de toute idée proprement morale. Voilà qui nous assujeterait à une tyrannie pour le moins analogue à celle du scientisme marxiste qui soutient que nous pouvons et que nous devons inférer le "quoi faire" d'une étude purement objective, parfaitement détachée, de la vie sociale. C'est de l'intellectualisme dans le mauvais sens; ce qui n'est d'ailleurs qu'une facette du volontarisme" (95). Y esto en cuanto a las razones epistemológicas; algo habría que agregar tocante a las razones doctrinales e históricas que determinaron o condicionaron la aparición de la sociología, pero será para otra vez (96).

b) Un último punto queda por considerar aunque ya ha sido aludido incidentalmente varias veces en el curso de esta nota: el del carácter científico o filosófico de la sociología. En mi nota anterior pedí una respuesta a ese problema y a otros más, pero P. sólo ha contestado al primero, silen-

(95) Art. cit., p. 196-197. Sería del mayor interés que P. diese su opinión sobre los argumentos de I. SIMON (*Critique de la connaissance morale*, París, Desclée de Brouwer, 1934, p. 129-141), de LALLEMENT (en *Clairvoyance de Rome*, Spes, 1929, p.p. 178 sgtes.), de VIALATOUX (*Philosophie économique*, París, Desclée, 1933, Avant-propos, p. XII-XXVI; p. 51-62; p. 101-115).

(96) Algunas fueron agudamente observadas ya en 1859 por HEINRICH VON TREIT-SCHKE en su escrito polémico (*Die Gesellschaftswissenschaft*) destinado a combatir la pretensión de la nueva disciplina de ser una ciencia al lado de la política.

ciando los restantes ⁽⁹⁷⁾. Sobre la respuesta de mi distinguido interlocutor tengo algo que decir ahora, primero, acerca de la distinción maritainiana y, segundo, sobre la alusión a las ciencias del espíritu.

aa) La tesis de Maritain sobre los modos de conceptualizar y definir no parece tesis tomista: es lo que surge de las observaciones de Ramírez ⁽⁹⁸⁾; tampoco lo sería su noción de filosofía natural, según lo indica un estudio de Régis ⁽⁹⁹⁾. Pero sea de ello lo que fuere, P. declara que acepta *plenamente* esa distinción, lo que comporta una adhesión sin reservas a su sentido y alcance. Ahora bien, como es harto sabido, a lo menos entre tomistas, la distinción del filósofo francés implica *la distinción específica de los saberes* caracterizados respectivamente por esos diversos modos de conceptualizar y definir ⁽¹⁰⁰⁾. En consecuencia P. admite que hay dos saberes sociológicos (especulativos) específicamente distintos, uno filosófico y otro científico ⁽¹⁰¹⁾. Ciertamente el problema se complica con esta pluralidad de saberes, sobre todo cuando el Dr. P. ha defendido con tanto empeño la *unicidad* del saber sociológico. Además, el saber sociológico filosófico, como quiera que emplea, según lo declara P., el modo ontológico de definir *propio* de la filosofía natural, sería lógicamente parte de este saber; luego no sería un saber específicamente distinto de la filosofía natural. Pero entonces ¿en qué queda su negativa a confundir la sociología con la antropología, toda vez que esta sería dentro de la f. natural la zona de inserción de ese saber sociológico? Finalmente, ¿cómo se articulan esos saberes sociológicos con los saberes práctico-morales?

bb) Sería útil y oportuno que P. desarrollase su concepto sobre ciencias del espíritu, su relación con ambos saberes sociológicos y los perfiles del método histórico-comprensivo. Entre tanto, nada puede decirse sobre meros términos, sobre todo habiendo en torno a ellos posiciones tan divergentes.

Después del examen precedente el lector está en condiciones de apreciar con suficiente conocimiento de causa si la respuesta del Dr. P. ha solventado todas las dificultades y sobre todo las principales incluidas en mi nota anterior. Tengo para mí que no y por ello he juzgado necesario insistir en ellas haciéndome cargo previamente de las tentativas de mi interlocutor en orden a resolverlas. Pero un resultado concreto ha sido obtenido y sobre él existe un acuerdo: las tesis en cuestión no pertenecen al tomismo "histórico"; queda así planteado el problema de la posibilidad de incorporarlas al tomismo "viviente" con respeto por los principios que lo informan y articulan. Y en este terreno, en el que decisivamente debe

(97) Vid. su resp. p. 135-136. Mis preguntas, declaradas impertinentes por P., se refieren a puntos de incuestionable importancia en orden a determinar la naturaleza del saber sociológico. Puede comprobarlo el lector por sí mismo.

(98) Cf. mi nota 7 del presente trabajo. La respuesta de MARITAIN en *Science et Sagesse* (Rép. a nouvelles objections, II.) es insatisfactoria.

(99) *La philosophie de la nature*, Philosophie, I, Ottawa, 1936, p. 127-156.

(100) *La philosophie de la nature*, París, Téqui, s. d., p. 83 ("Aux deux types d'analyse ou d'explication que nous venons de reconnaître correspondent deux types de savoir spécifiquement distincts").

(101) De estos dos saberes ¿el filosófico es especulativo o práctico? En el segundo caso la distinción corresponde a la sustentada en Argentina por T. Casares en *Prólogo a Sociedad y Persona* de J. M. BARGALLO CIRIO, B. Aires, 1943.

mantenerse el diálogo, es donde P. parecería no moverse con firmeza ni con coherencia. Pues donde no bastan las meras aseveraciones, se le ve limitarse a ellas sin esforzarse por mostrar la congruencia de los pretendidos aportes válidos con los auténticos principios tomistas; por otra parte, aparece en varias ocasiones incurriendo en patentes inconsecuencias, como quiera que o bien ya, considera a la sociología un saber unitario (mejor único), ya la presenta como dos saberes específicamente distintos, o bien ya coloca la sociedad política entre las asociaciones ya la sitúa en el grupo de las comunidades, etc. ¿Y qué decir de las veces en que soslaya una dificultad seria declarándola, sin más, impertinente?

Como surge claramente de mi nota anterior y de la presente me mueve el propósito de saber a qué atenerme respecto al problema epistemológico de la sociología. Por eso, yo que soy un especialista en esa disciplina he solicitado aclaraciones sobre su tesis concerniente a ese problema a mi distinguido interlocutor, catedrático de sociología y filósofo tomista. Así quizá este diálogo sea ocasión para que P., urgido por mi interrogatorio y mis observaciones, brinde con claridad, precisión y sólidas razones una respuesta sustancialmente definitiva a ese importante problema. Ciertamente no me apresuro a dar adhesión al acre juicio de Unamuno: "¡La sociología! ¿Hay algo más horrendo, más grotesco, más bufo, que eso que suelen llamar sociología?"⁽¹⁰²⁾; tampoco se me ocurre negar todo valor, ni mucho menos, a las investigaciones sociológicas contemporáneas (sobre todo a las aplicadas a temas particulares), pero como ya lo he notado con insistencia no es ése precisamente el problema y respecto de éste mi voluntad de evidencias y de rigurosa justificación no se puede contentar con los desarrollos contenidos hasta ahora en los escritos de mi interlocutor.

A pesar de la suspicacia del Dr. Pico acerca de mis intenciones "subrepticias", reitero, por tanto, mi deseo de proseguir el diálogo en compartida actitud de amor a la verdad, y aguardo su respuesta serena y objetiva como la que cuadra a un hombre a quien por sobre todo importa alcanzar "il ben del intelletto".

GUIDO SOAJE RAMOS

Catedrático de la Universidad Nacional de Cuyo

(102) De vuelta de la cumbre, Andanzas y visiones españolas, Madrid, E. Calpe. 1940, p. 20.

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION A LA METAFISICA, por Angel González Alvarez, Universidad Nacional de Cuyo, 1951.

El filósofo español Angel González Alvarez, actualmente al frente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Cuyo, en Mendoza, nos ofrece una nueva obra sobre el tema de su especialidad: la Metafísica. Es éste, sin duda, otro tomo de un tratado completo de Metafísica, del que ya ha salido también la *Teología Natural*. Aunque su autor no lo haya anunciado, no dudamos que dentro de un tiempo aparecerán los tomos correspondiente a la *Ontología* y a la *Crítica*, con los que dará remate a su *Curso de Metafísica*.

La obra comprende cuatro partes: *Concepto de la Metafísica*, *La posibilidad de la Metafísica*, el *Método de la Metafísica* y las *Fuentes de la Metafísica*.

La más extensa y la más importante para una Introducción es la primera, que se inicia con un capítulo sobre el *Concepto de Metafísica* en su *evolución histórica*.

Los capítulos II y III de esta Primera Parte tratan del tema del objeto de la Metafísica y de la *unidad* de su contenido. Con amplitud y minuciosidad analiza y sintetiza G. A. este tema, nuevamente actualizado por discusiones de estos últimos tiempos (cfr., vg., SAPIENTIA, N.º. 20, pág. 147). G. A. distingue bien entre el *objeto formal propio* —el ente común o *ser en cuanto ser*, objeto de la *Ontología*— y el objeto adecuado de la *Metafísica*, que comprende la *Causa del ente* común, objeto de la *Teodicea*, y el ente en la *mente humana*, objeto de la *Gnoseología*. Desde su objeto formal propio —el ser en cuanto ser o inmaterial del tercer grado de abstracción formal— la Metafísica comprende, a más de la *Ontología*, otras dos partes: *Teodicea* y *Crítica*, cuya temática entra de lleno en su objeto adecuado, y no sólo, como se ha dicho ha poco, como objeto puramente material de la misma. Se salva así la unidad de la Metafísica, que desde su objeto formal propio se extiende a todo el ámbito de su objeto adecuado. No hay Metafísica general y especial, por ende, concluye G. A. sino únicamente partes de una única Metafísica.

Concorde substancialmente con el autor, nosotros hubiésemos deseado una mayor precisión aún sobre el objeto adecuado, haciendo notar que tal objeto pertenece al *objeto formal* de la Metafísica —sólo así se salva la unidad de ésta— aunque no *propio* sino *analógico*, al menos en el caso de la *Causa del ente*, de Dios. Es decir, que nosotros distinguiríamos en el *objeto formal adecuado* de la Metafísica: un *objeto formal propio* —el ser en cuan-

to ser o ser negativamente inmaterial, objeto de la Ontología— y un *objeto formal analógico* —el Ser positivamente inmaterial divino, Causa del ser, objeto de la Teodicea, y el ser en la *mente humana* objeto de la Crítica.

Sin duda hubiese ayudado a esclarecer el tema —y era el lugar para hacerlo— una exposición más detenida sobre el sujeto —*subiectum*— de la Metafísica como medio de demostración y coincidente con el objeto formal propio, pero no con el objeto formal adecuado.

En cuanto a la exclusión de la Pneumatología del área de la Metafísica, en contra de Sto. Tomás, G. A. tiene razón: la existencia de los ángeles, a diferencia de la de Dios, no es exigida por el objeto formal propio de la Metafísica y sólo cognoscible por la Revelación. Y si bien el estudio de su esencia es una labor *prima facie* metafísica, —estudio del ente inmaterial finito— realmente no lo es pues la obra racional pierde sentido de Metafísica, subordinada como está a los datos revelados en un estudio estrictamente teológico. A lo más se podría decir que incluye *eminenter* un trabajo metafísico.

Los capítulos de esta extensa Primera Parte aportan en verdad una solución integral al tema del objeto, unidad y división de la Metafísica.

La Segunda Parte, sobre la *Posibilidad de la Metafísica*, plantea en su primer capítulo con toda precisión el problema y logra la solución del mismo: la Metafísica es posible, 1) *porque posee un objeto formal*: el ser en cuanto ser, frente al empirismo y positivismo; 2) *porque existe una facultad cognoscente*, la inteligencia, irreductible a la de los sentidos, frente al sensismo que la desconoce; y 3) *porque ambos: objeto e inteligencia, se corresponden noéticamente*, contra la afirmación del criticismo kantiano que la niega.

El segundo capítulo de esta Segunda Parte establece el modo de tal posibilidad sobre el fundamento del tercer grado de abstracción.

Esta Segunda Parte sobre un tema tan abstruso y fundamental, está diáfana y magníficamente lograda.

Y puesto que, en definitiva, la defensa de la posibilidad de la Metafísica constituye el problema crítico fundamental, siempre difícil para el que se inicia en la Metafísica, ¿no hubiese sido mejor dejarlo para después, para la última parte de la Metafísica: la Crítica o Gnoseología? Es la dificultad propia de todas las *Introducciones* escritas, que, precisamente por carecer de objeto formal propio, no pueden determinar con precisión sus propios límites. Y digo *escritas*, porque en las *Introducciones* orales, el maestro puede graduar su mayor o menor penetración en el ámbito de la materia, según se lo impongan las circunstancias concretas del plan de estudios, del tipo y capacidad de los alumnos, etc.

De todos modos, si prescindimos de la intención didáctica de esta *Introducción*, desde cuyo punto de mira vale esta objeción, dentro de una obra estrictamente filosófica, este capítulo era sumamente conveniente y hasta necesario para dar una visión completa del tema tratado. Y en todo caso, es tan diáfana y clara la exposición con que el autor desarrolla el tema, que su intrínseca dificultad está minimizada y vializada aun para los que se *introducen* en la Metafísica.

Las dos últimas Partes del libro se refieren al *Método* y a las *Fuentes* de la Metafísica.

La preocupación de dar una visión integral de su tema, obliga a G. A.

a detenerse en una minuciosa exposición de los diversos métodos, procedimientos, etc., propios de la Didáctica. Sin negar el valor intrínseco de esta exposición, una Introducción a la Metafísica podría haberse aligerado de esta amplia exposición didáctica previa, para atenerse tan sólo a determinar su método propio.

La última Parte está dedicada a las *Fuentes* del conocimiento metafísico en sí mismo o intrínsecamente considerado y en su faz histórico-práctica de bibliografía.

En cuanto a lo primero, G. A. hace ver que, si bien el conocimiento metafísico tiene en su base la experiencia, sin embargo, formalmente tal, se realiza en un plano puramente intelectual. En verdad no hay experiencia metafísica, no hay intuición espiritual. Pero es adelgazar demasiado las cosas achacarle a Maritain esta posición, como hace G. A., cuando el citado filósofo habla de una "intuición abstractiva" del ser por parte de la inteligencia. Por el texto y el contexto, Maritain está en la posición tradicional tomista, que es también la de nuestro autor. No se refiere Maritain a una intuición estricta, como método de acceso al objeto de la inteligencia; sólo quiere decir que la abstracción no obsta a un contacto inmediato del entendimiento con el ser.

En cuanto al segundo aspecto de las fuentes, el autor trae un extenso repertorio bibliográfico de Metafísica, ordenado por épocas históricas, naciones, autores, tratados y colecciones.

Siempre una obra de G. A. es un trabajo serio, bien pensado y madurado sin apremios.

Lo es también y singularmente esta *Introducción a la Metafísica*, concebida y realizada con tanta claridad, orden y penetración histórica y filosófica.

Este mismo afán de orden ha llevado al autor a repeticiones, que si admiten cierta justificación por el aspecto didáctico de la obra, no dejan de alargar excesivamente las cuestiones y hasta a hacer perder, a veces, la visión sintética que una exposición clara y precisa logra siempre dar.

La obra, siendo ante todo un texto universitario, es también una sólida contribución filosófica, no exenta de originalidad aun en la exposición de temas clásicos. La posición tomista del autor, lejos de impedirle, le han ayudado a ser original, a repensar y reelaborar ab intrínseco con su modo propio las grandes tesis tomistas y a proyectar su luz con brillo sobre los problemas y sistemas de la Filosofía moderna, logrando esclarecer con toda nitidez y establecer sobre bases firmes el camino de acceso a la Metafísica.

Pero por encima de todos estos méritos, este libro posee el estar organizado y escrito con una claridad realmente diáfana, hija de una claridad de ideas, fruto a su vez de una posesión bien asimilada de toda la Filosofía y de una madurez docente plenamente alcanzada.

Tal condición didáctica de la obra está realzada aún más por la inclusión de numerosos textos clásicos de Metafísica añadidos al final de los primeros capítulos y del repertorio bibliográfico de las fuentes al término de la obra.

Todas estas preciosas cualidades hacen del libro de G. A. un instrumento de extraordinario valor —actualmente casi insustituible— para estudiantes universitarios de habla española —y también para profesores— que

encontrarán en él el medio más adecuado para penetrar e iniciarse en la sabrosa pero difícil *Sapientia metaphysica*.

Bien impreso y en gran formato editó la Universidad Nacional de Cuyo.

OCTAVIO N. DERISI.

SER Y VIDA, por José María Rubert Candau, Instituto Luis Vives, Madrid, 1950.

En este libro el autor hace un estudio exhaustivo y sistemático *del ser y la vida*, subrayando su originaria y auténtica vinculación. Hace gala en él de gran erudición y profundo sentido crítico, ya que analiza uno a uno, a través de los diversos temas, los pensadores contemporáneos que los han encarado para asimilar sus positivos aportes y analizar detalladamente sus errores.

"Vida —nos dice Rubert Candau— es ante todo búsqueda del ser: del ser del mundo, del de la propia vida y del ser perfectísimo de Dios" (pág. 38).

El ser del mundo, porque vivir no es sólo existir, sino coexistir con el mundo; y nuestro trato con la circunstancia nos exige saber a qué atenernos sobre ella. El ser de la propia vida, ya que por ser ésta una realidad en continuo trance de hacerse puede, a través del autoconocimiento, lograr una más auténtica realización de sí misma. Del ser de Dios, pues cuando más se ahonda en el autoconocimiento, más se siente la nostalgia de una forma de vida más plena.

"La vida tiende tres puentes hacia el ser estableciendo una relación cognoscitiva, una sentimental y otra volitiva" (pág. 80).

1º.) *Relación cognoscitiva*: ésta a su vez se halla integrada por diversas capas superpuestas de distinta jerarquía e interdependientes entre sí. La intuición constituye la capa profunda, y sobre ella se construye el conocimiento de *presencialidad irreal* o sea el recuerdo, que en la percepción actualiza intuiciones pasadas y completa la imagen. Sobre estas dos capas se constituye el conocimiento propiamente dicho, o sea, la *actividad sintética relacionante* del yo, que desarrolla, explica y coordina lo captado en la intuición y percepción.

2º.) *Relación sentimental*: es el engranaje en que se coordinan las otras dos. A través de ella el objeto se nos manifiesta en cuanto agradable o desagradable atrayéndonos o repeliéndonos. Esta alternativa bipolar se enriquece infinitamente al combinarse con los otros diversos actos cognoscitivos y volitivos, que provocan en nosotros estados tales como la esperanza, el amor, el odio, la alegría, la tristeza, la ira, el temor, etc.

3º.) *Relación volitiva*: por el querer el yo existe en el mundo actuando sobre el mundo, creando nuevas realidades. La elección de los distintos proyectos que se presentan ante el yo se efectúa por el distinto grado de valiosidad de los mismos. Una característica del yo operante consiste en su virtualidad electiva: la libertad. La elección se encauza por un deber ser objetivo, pero la existencia de la objetividad ética no anula el problema sino que agudiza la complejidad y finura del drama vital.

La vida surge con frecuencia como una dualidad antagónica entre lo

actualmente desagradable y una realidad futura definitiva y mucho mejor, a la que este presente doloroso sirve como medio. Lo innegable es que el fin último de la acción es la felicidad, pero ésta ha sido comparada con una sombra que nos sigue y huye si intentamos dirigirnos directamente a ella. Sólo al entregarnos por completo al mundo de los valores sin la preocupación de la propia felicidad es cuando ésta sobreviene con mayor hondura, pero la valiosidad ética que entronca con la misma autenticidad del ser, exige para su logro un esfuerzo personal que se tiñe frecuentemente de violencias dolorosas.

Es entonces a través de sus tres facultades —minuciosamente estudiadas por el autor— que el yo se enfrenta ante el ser del mundo, el ser del propio yo y el ser perfectísimo de Dios.

a) *Ser del mundo*: el existir en el mundo hace relación a una pluralidad en que se existe. "El mundo es el correlato global objetivo de la vida del yo cognoscente sensiente y operante, pero un correlato objetivo distinto del mismo yo y organizado en una estructura fijada por la naturaleza heterogénea de sus diversos estratos" (pág. 226).

El yo cognoscente nos presenta un mundo de seres reales e irreales; dentro de los reales, los imaginativos y los extraimaginativos, y dentro de éstos, las cosas sensibles, en las que se incluye el propio cuerpo y el de nuestros semejantes, con los que nos encontramos existiendo y compartiendo gran parte de nuestros conocimientos, sentimientos y querer. El mundo ante el que se encuentra el yo no es solamente lo que se halla actualmente presente, sino que los objetos originarios constituyen el núcleo óntico de los seres sensibles así como también su peculiaridad dinámica que el yo capta y describe rigurosa y sistemáticamente en la ciencia.

El yo sensiente nos presenta un mundo de valiosidades inversamente jerarquizadas, que son el correlato objetivo del agrado y desagrado.

El yo operante, al modificar el mundo con su acción creadora nos lo presenta "como un intento expresivo del yo: el lenguaje y en general la cultura nos dan el sentido del mundo humanamente transformado" (pág. 193).

b) *El ser del yo*: cuyas características fundamentales son:

1º.) *Intencionalidad*, que se manifiesta en todas sus formas de actividad, como una dirección centrífuga del yo.

2º.) *Temporalidad*, ya que el yo es un ser durable con una variabilidad que no compromete su ser idéntico.

3º.) *Historicidad* consiste en que el yo "actualmente se constituye en un darse cuenta de lo que es, de lo que ha sido y de lo que será formando una conexión peculiar de dependencia".

4º.) *Personalidad*, o sea, la autodeterminación de la propia vida.

5º.) *La humanidad*, o sea, la encarnación, que le da al hombre el carácter de su finitud y por lo tanto el sentido de su muerte y de su limitación valiosa.

c) El ser perfectísimo de Dios, que el hombre conoce a través de su obra: el mundo y la criatura humana. El es el "Valor Infinito Autocognoscente", en el que se logra la "Suma Complacencia Vital y es además Acción Pura Creadora".

Vida, nos repite el autor, es búsqueda del ser, ya que la vida finita del hombre se encuentra con otros seres y otras vidas que debe comprender.

Los seres artificiales o culturales son la expresión de otras vidas humanas, que, a través de ellos, se hacen comprensibles. Los seres naturales y el hombre mismo son reflejo de su Creador, que en esa forma se nos manifiesta revelándonos así aquella Vida Originaria "*que es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*".

Así, con esta cita de San Juan, cierra el autor el círculo perfecto que traza en esta exposición sistemática del "SER Y VIDA".

LILIA CRISTINA CEPPI DE CUFRE.

LE CONCEPT DE MONDE CHEZ HEIDEGGER, por *Walter Biemel*,
Nauwelaerts, Louvain, 1950.

El esfuerzo de este libro de Walter Biemel, consiste en volver clara y en cuanto es posible completa, la doctrina filosófica de Martín Heidegger, enfocándola desde el punto de vista del concepto del mundo.

El A. para lograr tal empresa se instala de inmediato dentro de *Sein und Zeit* (la obra fundamental inconclusa), y de las demás publicaciones, como así también de los manuscritos inéditos de Heidegger, haciendo, primeramente una exégesis detallada del vocabulario (el ser intramundano, el ser que sirve para, el ser del Dasein, el significado de ontológico y óntico, etc.), no interpretado de una manera personal, sino por el contrario, procurando darle el sentido exacto que el lenguaje tiene en su misma fuente originaria, para pasar, luego, a la ilación lógica y escalonada de los puntos principales en que se desarrolla el sistema.

Por otra parte, la obra de Biemel no pretende ser una simple exposición de datos, sino colocarse en una visión analítica y sintética, desentrañando los elementos más significativos que encierra, para sintetizarlos con una profunda y cuidadosa indagación interpretativa. De tal suerte esto es así, que solamente se atiene a lo que Heidegger ha escrito y no a los numerosos comentarios existentes.

La obra se divide en dos partes, precedidas cada una de ellas de una breve introducción, que orienta y unifica el contenido del libro. La primera contiene cinco capítulos cuyo contenido se reduce a lo siguiente: después de haber hecho la descripción del ser intramundano (el utensilio el ser que sirve para) lo distingue inmediatamente del ser-simplemente-dado, para poner en claro lo que hace posible el descubrimiento del ser intramundano como tal, y captar así el carácter mundano del ser intramundano y la mundaneidad del mundo en general. El ser del ser-para y el ser del ser-simplemente dado, son categorías; estas se refieren a los seres no humanos. El ser del mundo fundado sobre la mundaneidad del mundo, está caracterizado como un existencial; pero el mundo no es una realidad subjetiva, por el contrario nos da la posibilidad de hacernos accesibles el ser en su materialidad y en su substancialidad. Las referencias constitutivas del mundo no son imaginadas o poseídas por el "pensamiento", son relaciones en el centro de las cuales está siempre instalada la preocupación.

Heidegger, —dice el A.— ha demostrado en qué consisten la naturaleza y las condiciones del fenómeno mundo, y la comprensión constitutiva

que presupone: por lo tanto, no destruye la existencia del mundo. Por el contrario caracteriza al Dasein (el ser del hombre, que es su existir) como existencia necesariamente referida al ser no humano. El ser del Dasein no puede realizarse sino gracias a la comprensión de los seres categoriales: esta comprensión debe entenderse como una mirada del Dasein, que es lo que hace que el mundo se convierta en un existencial.

El Cap. IV de esta primera parte está destinado al estudio del problema del mundo en Descartes, basado en la crítica que hace el mismo Heidegger de la *res extensa* en S. u. Z.

En el Cap. V se ocupa del mundo que nos rodea y de la espacialidad del Dasein. Primeramente de la espacialidad de los seres intramundanos, luego de la espacialidad del-ser-en-el-mundo y se termina finalmente con el análisis que debe establecerse entre la espacialidad del Dasein y del espacio "El espacio no está en el sujeto, ni existe en sí: Heidegger rechaza igualmente la tesis de la *potentia repleti*. El mundo no está en el espacio, porque no hay espacio sin mundo" (Pág. 76). "El espacio está más bien en el mundo, en el sentido de que el-ser-en-el-mundo, determinación constitutiva del Dasein, ha hecho surgir el espacio". El espacio no es por lo tanto "subjetivo" ni "objetivo", lo que es espacializante es el Dasein mismo.

Y así llegamos a la segunda parte. El estudio del ser-caído (volcado en el mundo) y de los existenciales fundamentales que constituyen la abertura del Dasein (la disposición, la comprensión, etc.), nos ha preparado para una vista de conjunto del ser del Dasein. Heidegger unifica los elementos del Dasein en el *cuidado* e inmediatamente nos muestra cómo el cuidado está fundado en la temporalidad. Esta es la que le da el sentido de la finitud y produce la *angustia* del Dasein frente a la nada y la muerte. Pero veamos cómo se presenta esta progresión del pensamiento heideggeriano: parte éste de los elementos fundamentales del Dasein, comprendido como *ser en el mundo*. Estos elementos (los existenciales) son: la comprensión, la disposición (afectiva) y el lenguaje. Cada existencial revela a su manera el ser del Dasein: la comprensión revela el ser del Dasein en cuanto existencia; la disposición lo revela en cuanto ser-caído, es decir, su carácter de facticidad, y el lenguaje lo revela en cuanto ser-volcado. La unidad de estos tres elementos fundamentales constituyen el *cuidado*. Y podemos ahora entrever de qué manera cada uno de los elementos del cuidado está fundado a su vez en un éxtasis del tiempo: la comprensión (la existencia) en el devenir; la disposición (la facticidad) en el pasado-presente; la discursividad (el ser-volcado) en el presente.

En los Caps. VII y VIII, W. Biemel desarrolla detenidamente la evolución de esta síntesis, exponiendo la temporalidad y el ser-en-el-mundo, la temporalidad y la preocupación cotidiana, y la transformación de la preocupación en actividad científica y su significación temporal, terminando su exposición con el problema de la trascendencia en Heidegger, punto todavía no concluido por éste.

Sin duda alguna la tarea del A. ha sido ímproba y merece destacarse por la fidelidad y claridad en la exposición. Es una de las pocas obras que se pueden leer para captar hondo la meditación de Heidegger, lo cual no es poco decir.

Al final del libro se nos entregan algunas notas críticas que creemos sin-

ceramente insuficientes, no por la corta extensión de ellas, sino porque no se hace mención de que la filosofía de Heidegger está supeditada al método fenomenológico y al irracionalismo, puesto que el ser del Dasein se capta por la angustia y no por la inteligencia. Por lo demás, durante la exposición del texto, en algunas partes (v. gr: en la pág. 76) se advierte cierta simpatía justificante con la doctrina expuesta. Esto no afecta los méritos ponderables que contiene la obra de Walter Biemel; si bien le resta valor de discriminación crítica, a la que ningún filósofo puede renunciar, sin renunciar a la verdad que es la razón de ser de la filosofía y del filósofo.

JUAN ARQUIMEDES GONZALEZ.



LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital \$ 40.000

VIAMONTE 525

(31 - Retiro - 2359)

BUENOS AIRES



Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen,
en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

DE LA VIDA DE ORACION (J. y R. Maritain). Nueva edición	\$ 18.-
GRAHAM GREENE (Jacques Madaule)	\$ 32.-
INTRODUCCION A LA ESPIRITUALIDAD DE SANTA TERESITA DEL NIÑO JE- SUS (Prof. Andrés Combes)	\$ 45.-
SAGRADA BIBLIA. Versión directa de los originales p. Mons. Dr. Juan Strau- binger profusamente anotada y comentada. Antiguo Testamento en 3 vols. y Nuevo Testamento en un volumen con un total de 1.700 pp., cartóné...	\$ 250.-
PARROQUIA COMUNIDAD MISIONERA (G. Michonneau)	\$ 30.-
EL SER Y LA ESENCIA (Etienne Gilson)	\$ 32.-
EL TOMISMO. Introducción a la filosofía de Santo Tomás. (Etienne Gilson)...	\$ 70.-
GUIA MEDICA DE LAS VOCACIONES SACERDOTALES Y RELIGIOSAS (Dres. Biot y Galimard). Nueva edición	\$ 25.-

DE NUESTRO CATALOGO

INTRODUCCION FILOSOFICA AL ESTUDIO DEL DERECHO (Prof. G. Renard) 3 vols.	\$ 50.-
LA INFLUENCIA DEL CRISTIANISMO EN EL DERECHO CIVIL ROMANO (M. Troplong)	\$ 16.-
LA NACION (J. Delos) 2 vols.	\$ 25.-
INSTITUCIONES DE DERECHO PROCESAL CANONICO (Prof. F. Della Rocca) EL METODO PSICOANALITICO Y LA DOCTRINA FREUDIANA (R. Dalbiez) 2 vols.	\$ 35.-
LA CIENCIA DEL CARACTER. La obra de Ludwig Klages (Gustave Thibon). NIETZSCHE O EL DECLINAR DEL ESPIRITU (Gustave Thibon)	\$ 75.-
EL PROCESO DEL ARTE (Stanislas Fumet)	\$ 15.-
EL TRABAJO Y EL HOMBRE (E. Borne y F. Henry)	\$ 24.-
EL TRABAJO Y LA MORAL (J. Haessle)	\$ 12.-
	\$ 12.-
	\$ 15.-

* * *

SOLICITE CATALOGO GENERAL Y BOLETIN INFORMATIVO

CASILLA DE CORREO 3134

BUENOS AIRES

T. E.: 26-5209

EDITORIAL VERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(*Fides quærens intellectum*)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba a priori de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Este volumen contiene también la objeción de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.

PRESENTACION CORRIENTE \$ 5 - PRESENTACION ECONOMICA \$ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los
Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780

Eva Perón

República Argentina

COLECCION SOPHIA

EL PROTESTANTISMO COMPARADO CON EL CATOLICISMO, por Jaime Balmes	\$ 30.—
DERECHO NATURAL Y DE GENTES, por Francisco de Vitoria	“ 20.—
LA REPUBLICA DE PLATON Y LOS GUARANIES, por José Manuel Peramás	“ 20.—
LOS ORIGENES DE LA CIVILIZACION MODERNA, por Godofredo Kurth	“ 30.—
LA EXISTENCIA DE DIOS, por R. Garrigou - Lagrange	“ 30.—
LA NATURALEZA DE DIOS por R. Garrigou-Lagrange	“ 40.—
INDIVIDUO Y COSMOS EN LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO, por Ernst Cassirer	“ 25.—
INTRODUCCION A LA ETICA, por Juan R. Sepich	
EL ESPIRITU DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL, por Etienne Gilson	“ 50.—

EMECÉ EDITORES, S. A.

San Martín 427 - 32 - 1695

Buenos Aires